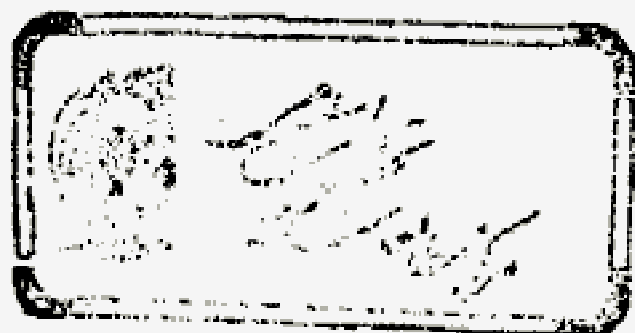


مجلة كلية الامام الاعظم

تصـــــدرها

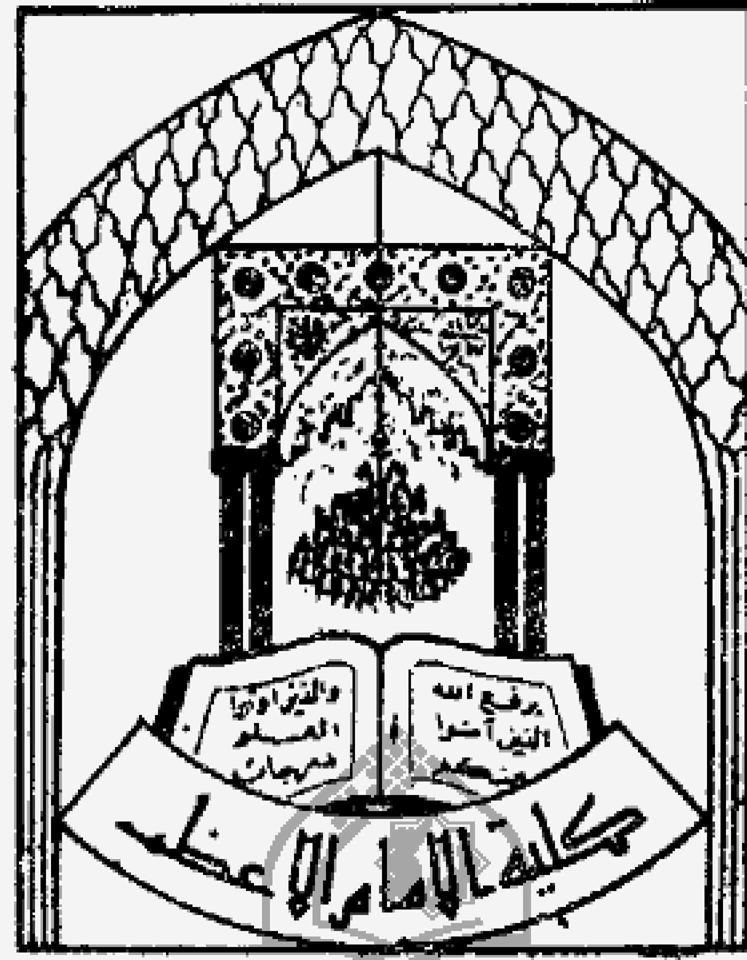
عمادة كلية الامام الاعظم ببغداد

(العدد الاول)

١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م

مطبعة سلمان الاعظمي - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

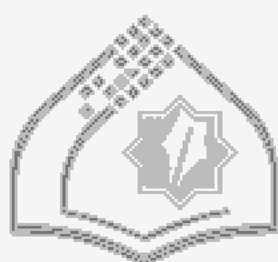


مجـلة كلية الامـام الأعظم

تصـدرها عمـادة كليـة الامـام الاعظم ببغـداد

رئيس التحرير

الدكتور صبحي محمد جميل


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملكية في الشريعة والقانون

بقلم الدكتور أحمد عبيد الكبيسي
كلية الآداب - جامعة بغداد

تعريف الملكية :

الملكية ، مصدر صناعي منسوب الى الملك[1] • وهو : اختصاص يمكن صاحبه شرعا من التصرف فيه استبدادا عند عدم المانع الشرعي • وعلى هذا فان الملكية ، هي : حق الشخص الشرعي في اختصاصه بالمال اختصاصا يمنع الغير عنه ، ويمكنه ابتداء من التصرف فيه بكل الطرق الشرعية عند تحقق اهلية هذا التصرف[2] •

ومن ثم فان الانسان يثبت له ملك العين متى ما اختص بها ، وكان له شرعا أن ينفرد بالانتفاع بها اما بنفسه أو بواسطة غيره عن طريق الاجارة أو الاعارة ونحوهما •

وعلى هذا فلا يثبت الملك للوكيل فيما وكل به ، ولا للوصي في اموصى عليه ، ولا للولي فيما هو تحت ولايته • لأن هؤلاء لا يستقلون بالتصرف والانتفاع • في حين ان هذا الملك يثبت للسفيه وفاقد الأهلية كالصغير

---

(١) ورد لفظ الملك مثلث الميم • ولكن شاع استعماله مكسور الميم ومفتوحها في ملك الاشياء • وشاع استعماله مضموم الميم في الولاية العامة • انظر : الفروق للقرافي ٣/١٨٠ •

(٢) وعرفت ايضا ، بانها : تمكن الانسان شرعا بنفسه او بنائبه من الانتفاع بالعين أو بالمنفعة ومن اخذ العوض عنهما • انظر : تهذيب الفروق ٣/٢٣٢ ولعلك تلاحظ ان هذا التعريف رتب الملكية على المنفعة دون العين • وهذا على اصل المالكية في ان الاعيان لا يملكها العبد وانما هي ملك لله • وللعبد ملك منفعتها فقط •

والمجنون • لانهم يستقلون بالتصرف لولا ما عرض لهم من الموانع الشرعية • فاذا زال المانع عاد لهم حق الاستقلال بالتصرف • وهذا ما عناه الكمال بن الهمام بكلمة « ابتداءً » الواردة في تعريفه للملك حيث قال[٣] : « هو قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف الا لمانع •

نظرة الشريعة الى الملكية :

تنظر الشريعة الاسلامية الى الملكية على انها حكم شرعي يقدره الشارع في المملوك ، سواء أكان عينا أو منفعة • وبالتالي فان للشارع أن يقيد هذا الحكم بغاية معينة أو يخضعه لقاعدة محددة • وقد اشار القرافي رحمه الله الى هذا المعنى في تعريفه للملك حيث قال[٤] : « الملك : حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك واخذ العوض عنه من حيث هو كذلك » ويقول : « فالملك ـ في الشرع الاسلامي ـ : اباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو المنفعة واخذ العوض عنها من حيث هي كذلك » ومثل ذلك ما قاله صدر الشريعة في شرح الوقاية : « اتصال شرعي بين الانسان والشيء يطلق تصرفه فيه ويمنع من تصرف غيره فيه » •

فان في وصف الملك بكونه صفة شرعية ، او حكما شرعيا ، أو قدرة شرعية كما يقول ابن الهمام : اشارة الى جعله صالحا ومهيئا لأن يقيد بما تقتضي به الأحكام والدلائل الشرعية من القيود • فترد عليه القيود التي يفرضها الاستحسان والعرف والمصلحة • وقد نشأت هذه النظرة الى الملكية من حقيقة اضافة الملك لله ، وهو الذي استخلف الناس فيه من اجل ان يؤدوا وظيفته الاجتماعية التي انيطت به •• كما في قوله تعالى في سورة النور (٣٣) : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » وفي سورة الحديد (٧) : « وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » •

---

(٣) انظر : فتح القدير ٥/٧٤ •

(٤) انظر : الفروق ٢/٢٠٨ •

ولهذه الحقيقة الثابتة ملامح كثيرة ، وآثار متعددة • ومن ذلك :

أ ـ ان المال اداة في يد الجماعة وان كانت ملكيته خاصة • لانه بالنتيجة يؤول كذلك • ومن هنا كانت اضافته الى الجماعة في كثير من المواطن صريحة الدلالة على ما قلنا • كمثل قوله تعالى في سورة النساء (٥) : « ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما » وقوله في سورة النساء ايضا (١٨٨) : « ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » •

ب ـ وجوب اشاعته وبذله عند الحاجة ، وتحريم عزله عن وظيفته الاجتماعية ، والنهي عن وضعه في غير مواضعه • كما يؤكد ذلك قوله تعالى في سورة الاسراء (٧٧) : « وأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل» وفي سورة آل عمران (٩) : « ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة » •

ج ـ جعل الشارع لولي الأمر الحق في التدخل للتمكين لهذا المال من اداء وظيفته ، والضرب على يد المالك الخاص اذا ما شاء ان يتجه به غير وجهته • وذلك بالحجر على السفيه المبذر المتلف لماله ، كما جعل له حق التدخل لحماية اموال المالك الخاص اذا كان عديم الاهلية او ضعيفها • بل جعل له الحق في نزع الملكيات من اصحابها اذا دعت الى ذلك ضرورة • ومواطن نزع الملكيات جبرا متعددة كما هو معروف في الفقه الاسلامي •

وبهذا تمتاز طبيعة الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في كثير من القوانين الوضعية التي تعتبر الملكية الفردية حقا مطلقا • كالقانون المدني الفرنسي الذي عرف الملكية في المادة (٥٤٤) فقال : « الحق في الانتفاع والتصرف في الاشياء على نحو مطلق كل الاطلاق بشرط الا يستعملها على نحو محرم بالقوانين والانظمة » وتابعه في ذلك القانون المدني المصري القديم في المواد (١١-٣٧) • وقد اتجهت الافهام مؤخرا الى نظرة الشريعة الاسلامية الى المال ، فانتهى رأى الباحثين الاجتماعيين والاقتصاديين في هذا العصر الى ان

وظيفة المال وظيفة اجتماعية يقوم بها افراد المجتمع لاحقا ذاتيا لصاحبه له فيه التصرف المطلق والانتفاع المطلق[٥] .

انواع الملكيـة :

ينقسم الملك الى انواع تبعا لوجهة النظر اليه .

التقسيم الاول : باعتبار تقييد حرية التصرف وعدمه

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك التام : وهو ما كان للمالك حق التصرف المطلق في نفس الشيء المملوك وفي منفعته . وقد عرفته المادة (١٠٤٨) من القانون المدني العراقي المنقولة نصا عن المادة (١١) من مرشد الحيران ، فقالت : « الملك التام ، من شأنه ان يتصرف به المالك ، تصرفا مطلقا فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالا . فينتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها ونتاجها ، ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة » وعلى ذلك فان من يملك دارا مثلا فان له مطلق التصرف بعينها ومنفعتها بيعا او هبـة او تمليكا ، الى غير ذلك من التصرفات الجائزة . التي لم تقيد بالقيود الشرعية أو القانونية .

الثاني : الملك الناقص : وهو ما كان مقصورا على الرقبـة وحدها ، أو على المنفعة وحدها . وعلى هذا فان الملك الناقص نوعان :

النوع الاول : ملك العين : ويتصور في حالة ما اذا كانت رقبة الشيء مملوكة لشخص ، ومنفعته مملوكة لشخص آخر . ويترتب على هـذا انـه لا يحق لمالك الرقبة أن يتصرف بمنفعتها ما دامت ملك غيره . وذلك كأن يوصي انسان بسكنى داره لآخر بعد وفاته . فان هذا الآخر يتملك منفعة الدار في الوقت الذي تنتقل فيه ملكية رقبتها الى الوارث . ولايحق لهـذا الوارث هدم الدار او بيعها ما دامت منفعتها لغيره .

---

(٥) الملكية ـ علي الخفيف ١/٢٤ .

النوع الثاني : ملك المنفعة ، وهي اما أن تتعلق بالشخص ، وتسمى : حق الانتفاع الشخصي • وحينئذ تكون مؤقتة بمدة محدودة ، أو بحياة الشخص نفسه عند الحنفية • وهي لاتورث عندهم ، وذهب الجمهور الى انها تورث • فلو مات المنتفع قبل انتهاء المدة المحددة فانها تنقل الى ورثته • واما ان تتعلق بالعقار نفسه ، وتسمى : المنفعة العينية أو حق الارتفاق • وهذه الحقوق لها صفة الدوام ، والى هذا أشارت المادة (١٢٤٩) من القانون المدني • وعلى هذا فان النوع الثاني من انواع الملك الناقص وهو : « ملك المنفعة » ينقسم بدوره الى نوعين هما :

النوع الاول : حق الانتفاع الشخصي :

وهو حق يستفيد به مالك المنفعة مباشرة الانتفاع بملك الغير ، وهذا النوع يكون في العقار والمنقول على حد سواء • وهو قد يكسب صاحبه الحق في أن ينتفع به بنفسه ، وان يملك غيره تلك المنفعة • وعلى هذا فان للموصى له بسكن الدار ان يسكنها بنفسه ، وان يعيرها او ان يؤجرها لغيره ، كما نصت على ذلك الفقرة (١) من المادة (١٢٥٣) وقد يكسب صاحبه الحق في ان ينتفع بنفسه فقط ، كما في وقف البيت على طلبة العلم مثلا فان لطالب العلم ان يسكنها فقط ، وليس له الحق في ان يؤجرها او يعيرها • وفي كلتا الحالتين فان للمنتفع ملك المنفعة في اصطلاح الحنفية الذين لا يفرقون بين من له حق الانتفاع والاستغلال ، ومن له حق الانتفاع فقط ، فكلاهما يعتبر عندهم مالكا للمنفعة او صاحب حق انتفاع شخصي ، لأن السبب موضوع للتمليك بدليل انه يفيد الملك في بعض الاحيان •

اما المالكية فان لهم اصطلاحا آخر فهم يطلقون على حق الانتفاع والاستغلال : ملك المنفعة • لأن الانتفاع هنا من قبيل الملك ، اما من له حق الانتفاع بنفسه فقط فيسمونه صاحب « حق الانتفاع الشخصي » • لأن الانتفاع هنا من قبيل الاباحة لا الملك ، والمباح له ليس له سوى أن ينتفع

بنفسه حسب الاذن • لأن الاباحة مجرد رخصة لاتفيد التمليك[٦] • ومن هنا يظهر : ان من ابيح له الانتفاع بشيء لم يملكه ، ولم يملك منفعتـــه ، وبهذا يتبين الفرق بين المباح والمملوك •

وتظهر التفرقة بين حق الانتفاع وملك المنفعة ايضا من ناحية المنشأ • اذ ان حق الانتفاع كما يوجد بالاسباب التي يوجد بها ملك المنفعة كالاجارة والوقف والوصية بالمنافع والاعارة ، فانه يوجد ـ اضافة الى ذلك ـ بالاباحة العامة وهي كون الأشياء المنتفع بها مخصصة لانتفاع الناس كافة او لفريق منهم دون تمليكها لهم ، وكذلك بالاباحة الخاصة •

يد المنتفع على العين :

تكون العين امانة في يد المنتفع وعليه ان يحافظ عليها • ويترتب على ذلك : انها اذا هلكت أو اصيبت بعيب من غير اعتداء من المنتفع فانه لايضمن لأن يده عليها يد أمين ، والامين لا يضمن • الا اذا حدث الهلاك او التعيب بعد انتهاء مدة الانتفاع وحبسها المنتفع في يده بغير حق مع تمكنه من ردها الى مالك عنها ، أو حدث ذلك باعتداء او اهمال منه ، أو انه تجاوز حـــد الانتفاع المشروط او المعروف ، فانه حينئذ يكون ضامنا لها[٧] • وقـــد نصت المادة (١٢٥٤) من القانون المدني على ما يلي : « ١ ـ على المنتفع ان

---

(٦) الفرق بين الملك والاباحة ، هو : ان الملك في الاصل اثر من آثار الحيازة كما ذكرنا في اول هذه المقدمة • وانه ينتقل من مالك الى آخر بسبب من الاسباب الناقلة للملكية ، والملك عندما يتحقق يكسب صاحبه حق التصرف في الشيء المملوك مالم يوجد مانع • اما الاباحة : فهي حق يثبت للانسان على أثر الاذن له بالانتفاع • وقد يكون هذا الاذن من المالك كمن يأذن لآخر بان يبيت في داره ، وقد يكون من الشارع كقوله عليه الصلاة والسلام : « الناس شركاء في ثلاثة في الماء والكلا والنار » وما دام الاذن قائما والاباحة مستمرة فالحق قائم وثابت ، فاذا انتهى الاذن بانتهاء أمده ، او رجع عنه صاحبه ، او توفى انتهت الاباحـــة وبطل الحق •

(٧) راجع بدائع الصنائع ٤/٢٢٣ •

يستعمل الشيء بحسب ما أعد له وان يبذل من العناية في حفظه ما يبذلـــه الشخص المعتاد • وهو مسؤول عن هلاكه ولو بغير تعد اذا كان قد تأخــر رده الى صاحبه بعد انتهاء حق الانتفاع • ٢ ـ وللمالك ان يعترض على استعمال غير مشروع او غير متفق مع طبيعة الشيء • فاذا اثبت ان حقوقه في خطر ، جاز له أن يطالب بتقديم تأمينات • فان لم يقدمها المنتفع او بقي على الرغم من إعتراض المالك يستعمل العين استعمالا غير مشروع او غير متفق مع طبيعتها • فللمحكمة ان تنزعها من يـده وتسلمها الى عدل يتولى ادارتها ، وللمحكمة تبعا لخطورة الحال أن تحكم بانتهاء حق الانتفـــاع دون اخلال بحقوق الغير » •

خواص ملك المنفعة الشخصية :

١ ـ يتقيد ملك المنفعة الشخصي بالزمان والمكان والوصف بناء على شرط او عرف ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون سبب الملك وصية أو اجارة او اعارة ونحوها •

٢ ـ هذا النوع من الملك لايورث عند الحنفية ، بخـــلاف حق الانتفاع العيني فانه يورث عندهم •

٣ ـ اذا كانت الاجارة على استيفاء منفعة من شيء غير معين ، هي سبب هذا الملك ، فانه يثبت في الذمة •

٤ ـ اذا كان سببه الاعارة فان لصاحب الرقبة ابطاله حتى قبل مضي المدة خلافا للامام مالك •

النوع الثاني : حق الانتفاع العيني « حقوق الارتفاق » :

الارتفاق : هو حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر • وعلى هذا فانه يتعلق بالاعيان لا بالاشخاص ، وقد عرفه المشـــرع العـراقي في المادة (١٢٧١) من القانون المدني فقال : « الارتفاق ، حق يحد من منفعـة

عقار لفائدة عقار غيره يملكه مالك آخر » وهو نص المادة (١٠١٥) من القانون المدني السوري •

انواع حقوق الارتفاق :

على الرغم من ان التعريف السابق لحق الارتفاق يقضي بان يكون هذا الحق مقصورا على حق المرور ، والمجرى ، والمسيل ، باعتبار ان كلا منها حق مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر • فان الفقهاء ارادوا به ما يعم حق الشرب وحق الجوار وحق التعلي • وحينئذ يكون حق الارتفاق شاملا لها جميعا على التفصيل التالي :

١ ـ حق المرور : وهو حق مرور الانسان الى ملكه من طريق عام أو من طريق خاص في ملك غيره • ولأصحاب العقار المتصل بالطريق العام حق الارتفاق به فيفتحون ما يشاؤون من ابواب ونوافذ دون أن يكون لأحد من الجيران حق الاعتراض على ذلك ولايجوز لأحد ان يحدث فيه ما يعوق المرور او يضيق من سعته كانشاء بناء او اقامة حاجز اذا كان ذلك ضارا فان لم يكن به ضرر جاز • الى هذا ذهب الأئمة الثلاثة • وقال ابو حنيفة لايجوز ذلك في حالة عدم الضرر الا باذن ولي الأمر •

٢ ـ حق التعلي : وهو ان يكون لانسان حق في ان يعلو بناؤه بناء غيره ، ويتحقق ذلك في دار لها سفل وعلو •

وهذا الحق لايثبت عند الحنفية الا ضمن بيع علو قائم بناؤه • فلا يباع حق التعلي استقلالا ، لأن بيعه استقلالا غير صحيح عندهم لأنه ليس بمال ، خلافا للمالكية والحنابلة • فقد ذهبوا الى جواز بيعه استقلالا •

٣ ـ حق المجرى : ويراد به حق اجراء الماء في ارض الى ارض لسقيها • وحينئذ ليس لصاحب الارض ان يمنع مرور الماء من هذا المجرى ، ولا أن ينقله من مكانه الا برضا اصحاب الحق فيه •

٤ ـ حق المسيل : وهو حق صرف الماء الزائد عن الحاجة او غير الصالح بارساله في مجرى سطحي او في انابيب اعدت لذلك • واذا ثبت هذا الحق على عقار لم يجز لمالكه ان يعارض فيه ويمنع صاحبه من مباشرته الا اذا ترتب على ذلك ضرر بين • فان له ان يطالب حينئذ برفع هذا الضرر •

٥ ـ حق الشرب « الشفة » : الشرب يطلق على النصيب من الماء ، كما يطلق على زمن الشرب ايضا • وقد استعمله الفقهاء في كلا المعنيين •

وحق الشفة ـ هو حق الشرب ـ ويراد به حاجة الانسان الى الماء لشربه هو او لشرب الحيوانات او للشؤون الاخرى •

والمياه ـ بالنسبة لحق الشرب أو الشفة ـ ثلاثة اقسام :

الأول : مياه غير مملوكة : كالانهار الكبيرة كدجلة والفرات ونحوهما من كل ما يعد مرفقا عاما يثبت فيه حق الشفة لكل الناس ، ولأراضيهم حق الشرب على وجه لايترتب عليه ضرر بين • والماء اول محال الشركة بين المسلمين كما في الحديث •

الثاني : مياه مملوكة : كالمجارى او الينابيع التي يتفجر ماؤها في ارض مملوكة ، أو في ارض موات لأحدهم حق احيائها • والماء فيها شركة بين الناس ولا يكون مملوكا لمالك الارض • لأن الماء قد غلب عليها باستمرار جريانه او انبثاقه فجعلها كالمجرى المتصل بالنهر ، وذلك لاتصال مائها بماء النهر الذى تتفرع منه •

الثالث : الماء المحرز : وهو ما دخل في حيازة صاحبه بوضعها في آنية اعدت لذلك كالاواني والحياض والجرار ، ويشمل مياه البلديات في المدن• فان هذا النوع من المياه ملك لمحرزه ، وثبت ملكيته بالاستيلاء عليه •

٦ ـ حق الجوار : وهو الجوار الجانبي الناشيء عن الملاصقة بالحدود ، وتقوم حقوقه على منع مالك العقار من ان يضر بجاره ضررا بينا

في سبيل انتفاعه بملكه •• وعلى كل حال فليس الأمر في هذا محل اتفاق بين الفقهاء •

فابو حنيفة والشافعي واحمد لايرى ان يتقيد مالك في انفاعه بملكه لأجل مصلحة جاره • لان هذا يتعارض وآثار الملك التام الذى يقضي بان للمالك كمال الحرية في التصرف في ملكه ، ما دام خالصا من حقوق غيره عليه كالرهن والحجر وما شابههما من الحقوق المقيدة لحرية التصرف في الملك التام • وعلى هذا فان للمالك ان يهدم ما شاء من جداره • وان يفتح ما شاء من النوافذ •

الا ان الامام مالك ذهب الى الأخذ بقاعدة « لا ضرر ولاضرار » مترتب على ذلك منع الجار من ان يتصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره ضررا فاحشا ، وهو استحسان عنده ذهب اليه جماعة من متأخرى الحنفية • والضرر الفاحش ما يكون سببا لسقوط بناء الجار مثلا ، او لمنع الضوء من الجار باقامة جدار الى درجة يتعذر معها مباشرة الأعمال • او باتخاذ مصنع أو مطحن يتعذر مع اصواتهما النوم على الجار •

هذه هي حقوق الارتفاق ولم يتعارف قديما على غيرها ، ولم يذكر الفقهاء في كتبهم ما يدل على احداث حقوق ارتفاق غيرها •

ولكن ما الحكم فيما اذا احدث تجدد الزمان وتغير البيئات انواعا اخرى من حقوق الارتفاق ، واراد المتعاقدون ادخالها ضمن عقود المعاوضات وكان العرف لا يمانع في ذلك ، فهل يجوز ؟ ذهب الأحناف الى تحديد حقوق الارتفاق بما ذكر فقط ، فلا يجوز عندهم ايجاد حقوق ارتفاق غيرها لاعلى وجه التبرع ، ولا بعقد من عقود المعاوضة •

ورأى الحنفية هذا مترتب على اصلهم في أن المنافع والحقوق ليست باموال عندهم ، فلا يصح ان تكون محلا للمعاوضة استقلالا ، ويتفرع على هذا : لو دخل هذا الحق في العقد تبرعا •• فان هذا التبرع يعتبر اعارة

وحينئذ يصح له ان يرجع في اعارته ، مع ان حقوق الارتفاق ثابتة دائمة لا يملك معطيها الرجوع فيها .

أما المالكية والحنابلة فقد ذهبوا الى جواز ذلك ، فان المالك ـ عندهم ـ حرص فيما ينشيء من حقوق على عقاره لعقار غيره ، وعلى هذا لو باع احدهم ارضا بجوار داره اشترط على المشتري ان يترك مسافة بين جداريهما وقبل المشتري ، تم العقد وكان الشرط صحيحا ونافذا وينشيء حقا للآخر . واجراه الامام احمد على اصله في : ان الاصل في العقود الاباحة ، فتشمل أي شرط يرغب فيه المتعاقدان ، ما دام غير محظور . وان ما ذهب اليه المالكية والحنابلة اقرب الى مصالح الناس واجدى في مجالات التوسعة والتيسير ، وبهذا اخذ المشرع المصري في المادتين (١٠١٧ – ١٠١٨) والمشرع العراقي في الفقرة الاولى من المادة (١٢٧٤) ونصها : « ١ ـ اذا فرضت قيود معينة تحد من حق صاحب العقار في البناء عليه كيف شاء ، كأن يمنع من مجاوزة حد معين في الارتفاع بالبناء أو في مساحته ، فان هذه القيود تكون حقوق ارتفاق على هذا العقار لفائدة العقارات التي فرضت لمصلحتها هذه القيود ... » .

فروق حق الارتفاق عن حق الانتفاع الشخصي :

يختلف احدهما عن الآخر فيما يلي :

آ ـ ان حق الارتفاق يكون مقررا على عقار ، في حين ان حق الانتفاع الشخصي يكون مقررا لشخص .

وعلى هذا فان حق المسيل ثابت للارض على الارض الاخرى بغض النظر عن مالكها . لان هذا الحق ثابت مهما تغير المالكون لها . اما حق انتفاع الموصى له بالموصى به فانه مترتب على شخصه فلو مات بطل الحق عند الحنفية .

ب ـ ان حق الارتفاق يرفع من قيمة العقار صاحب الحق ، ويخفض من

قيمة العقار الآخر الذى عليه الحق • ومن هنا فانــــه لا يتعلق الا بعقار ، اما حق الانتفاع الشخصي فانه قد يأتي على عقار ، وقد يأتي على منقول •

جـ ـ ان حق الارتفاق حق دائم ، لا ينتهي ولايزول الا للمصـــالح العـام فلا يجوز تأقيته عند الاحناف وان جاز تقييده بالصفة والمكان اتفاقا • كما انه لا يبطل بابطال صاحب الرقبة التي عليها الحق •• بخلاف حق الانتفاع الشخصي كما هو ظاهر •

التقسيم الثاني : باعتبار صورته وتعلقه بالمملوك :

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك المتميز ، وهو ما كان متعينا عددا غير مختلط بملـــك الغـير •

الثاني : الملك غير المتميز ، وهو الملك الشائع او المشاع او على الشيوع، وهو ما اختلط بملك الغير وشاع فيه دون تعلق بجزء معين مميز كدار أو قطعة ارض أو سيارة ورثها جمع من الورثة عن مورثهم ، وهو ما يعنيـــه الفقهاء بقولهم : جزء مثبت في الكل وهذا يسمى : شركة املاك ، وهي قيد معرقل للتصرفات ، ومن هنا شرعت القسمة لازالة الشيوع من الملك •

والملك المشاع ان كان يحتمل القسمة بحيث لا يتغير وجه الانتفاع به بعد القسمة عن جنسه قبلها ، فهو الذى يطلق عليه المشاع القابل للقسمة كالدار الكبيرة والارض الواسعة والا فهو : المشاع غير القابل للقسمـــة كالسيارة والدابة والبيت الصغير • والشركاء في الملك المشـــاع يملكون حصصهم ملكا تاما • ولكل منهم التصرف فيها بالبيع والرهن ونحو ذلــك والانتفاع بها واستغلالها بحيث لا يضر بشركائه ، كما يجوز لكل شريك ان يؤجر حصته لشريكه او لغيره • وبهـــذا اخذ الشـــرع العراقي في المادة (١٠٦١) فان لم يمكن ذلك من غير ضرر • وجبت القسمة ان كان

المال قابلا للقسمة ، والوجوب مترتب على طلب بعض المالكين فتكون القسمة جبرا على الآخرين ، فان لم يكن المال قابلا للقسمة ، قسم الانتفاع به بينهم قسمة مهايأة زمانية أو مكانية . وقد نظم المشرع العراقي هذه الحالة في المادة (١٠٧٨) فقال : « ١ - يجوز الاتفاق ما بين الشركاء على قسمة المال الشائع مهايأة ، فيختص كل منهم بمنفعة جزء غير مفرز يوازي حصته في المال الشائع .ولايصح الاتفاق على قسمة المهايأة لمدة تزيد على خمس سنين ، فاذا لم تشترط لها مدة حسبت مدتها سنة واحدة تتجدد اذا لم يعلن الشريك شركاءه قبل انتهاء السنة الجارية بثلاثة اشهر انه لا يرغب في التجديد ٢ - ويصح ان تكون المهايأة زمانية ، بان يتفق الشركاء على ان يتناوبوا الانتفاع بجميع المال الشائع كل منهم لمدة تتناسب مع حصته » . فان لم يمكن شيء من ذلك واختلفوا فيما بينهم بيع المال المشاع بيعا جبريا وقسمت اثمانه عليهم حسب حصصهم . وقد نصت المادة (١٠٧٣) على انه : « اذا تبين للمحكمة ان المشاع غير قابل للقسمة اصدرت حكما ببيعه » .

والشيوع قد يكون في الديون ايضا ، وهو الدين المشترك . كأن يبيع الشركاء ارضهم لواحد بثمن مؤجل ، والملكية المشتركة في الديون لا تقبل القسمة وهي متعلقة بالذمة ، وان ما يقبض منه تصح قسمته ولا ينفرد به احدهم .

اسباب كسب الملكية :

تختلف اسباب كسب الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في القانون المدني ، تبعا للأختلاف بينها في ما يدل عليه اسم الملكية . فهو في عرف فقهاء الشريعة يدل على الاختصاص أيا كان محله ، سواء أكان في عين أم منفعة أم حق . في حين ذهب الوضعيون الى انه لا يكون الا في الاعيان المشخصة . اما المنافع والحقوق، فانها لاتصلح لان تكون محلا للملكية عندهم . الا انهم تعرضوا لها على اعتبار انها اسباب قانونية تنشأ عنها آثار اخرى لا تسمى في عرفهم ملكا . وقد تسمى في كثير من احوالها التزاما او دينا .

ومن هنا يقتصر الوضعيون ـ عند ذكرهم لاسباب الملكية ـ على ذكر اسباب ملك الاعيان فقط • بينما ينفرد فقهاء الشريعة ببيان اسباب الأعيان ، والمنافع ، والحقوق ، باعتبارها اسبابا لهذا النوع من الملك •

وعلى هذا فان الكلام عن اسباب كسب الملكية عند فقهاء الشريعة يشمل نوعين من الملكية •

اولا : ملكية المنافع :

يستفاد ملك المنفعة الذى يكون معه حق الانتفاع شخصيا بسبب من الاسباب التالية :

اولا : الاجارة : وهي تمليك المنفعة في المال بعوض • وعقد الاجارة يجعل لمالكها حق الانتفاع بالعين المؤجرة بنفسه ، وحق تأجيرها للغير أو اعارتها له • الا اذا اعترض ذلك مانع من الموانع التي ذكرها الفقهاء • كأن يكون اختلاف الاشخاص على المنفعة يؤثر في العين المؤجرة •

ثانيا : الاعارة : وهي تمليك المنفعة في المال بلا عوض • والمستعير يمتلك بها منفعة العين المستعارة عند جمهور الحنفية ـ خلافا لمن ذهب الى انها اباحة ـ لذا يجوز له ان يملكها لغيره بطريق اعارتها له الا اذا كانت العين تتأثر بتغير الافراد كالدابة والمعطف فليس له ذلك •

ولكن ليس له ان يؤجرها لغيره • لان طريق ملكيته لها عقد الاعارة وهو عقد غير لازم ، فلا يصلح لأن يكون أساسا لارتباط المستعير مع الغير عليها بعقد لازم وهو الاجارة • الا ان المالكية اجازوا ذلك بناء على اصلهم في ان عقد الاعارة عقد لازم عندهم ، على شرط ان تكون مقيدة بمدة الاعارة ، وعدم ترتب ضرر بالعين •

ثالثا : الوقف : وهو حبس العين عن تمليكها والتصدق بمنفعتها • فالموقوف عليه يملك ما اعطي له من المنافع ، فاذا شرط له الواقف حق

الاستغلال حق له ذلك ، والا فان نص على عدم جواز الاستغلال . او كان العرف يمنعه عند عدم النص فليس له الا الانتفاع .

رابعا : الوصية بالمنفعة : وهي تمليك المنفعة تمليكا مضافا الى ما بعد الموت بدون عوض . واثر الملك فيها كما هو في الوقف .

هذا ولما كان هذا النوع من الملك لا يكون الا مؤقتا فلابد من الكلام عن اسباب انتهاء الملكية فيه ، وانتهاء الملكيـــة في هذا النوع يكون بواحـد مما يلي :

اولا : وفاة المنتفع : فقد ذهب الحنفية الى ان ملك المنفعة ، او حق الانتفاع في هذا النوع ينتهي بموت مالكه ، فلا ينتقل الى ورثته باية حال . لأن انتقال الشيء مترتب على بقائه ، ولابقاء للمنافع ، فان ما وجد منها في حياة المالك قد انعدم بانتهاء زمنه ولاينتقل المعدوم ، وما يوجد منها بعـد وفاته لايملكه . لانه كان معدوما حال حياته ، والمعدوم لا يملك واذا لم يملكه لا يورث عنه . لان الورثة انما يرثون ما كان مملوكا لمورثهم ، وعلى ذلك : لا تورث المنافع ، ما عدا بعض حقوق الارتفاق ، فقد استثناها الحنفية من هذه القاعدة .

اما الجمهور فقد ذهبوا الى أن المنافع تورث لانها اموال مملوكة عندهم وعلى هذا فان وارث المنتفع يحل محلـه في المـدة الباقيـة من فترة التمليك المؤقت .

ثانيا : وفاة مالك العين اذا كان ملك المنفعة بطريق الاجارة . فان العين المستأجرة تنتقل بوفاته الى ورثته بالخلافة العامة ، وذلك يستلزم انفســاخ عقد الاجارة فيها . لانها ـ عند الحنفية ـ تتجدد بحسب تجدد المنافع ، وما يحدث من المنافع بعد وفاة مالك العين يكون ملكا لورثته تبعا للعين ، فلا ينفذ فيها عقده . وحينئذ تبقى المنفعة بيد المنتفع باجر المثل ان شاء ذلك . خلافا للجمهور . فهم يعتبرونها باقية على ملك المنتفع حتى تنتهي المدة المتفق عليها. وبهذا اخذ القانون المدني العراقي فقد نصت المادة (٧٨٣) على ما يلي :

١ ـ لا ينتهي الايجار بموت المؤجر ولا بموت المستأجر •

٢ ـ ومع ذلك اذا مات المستأجر جاز لورثته ان يطلبوا فسخ العقد اذا اثبتوا انه بسبب موت مورثهم اصبحت اعباء العقد اثقل من أن تتحملها مواردهم او اصبح الايجار مجاوزا لحدود حاجتهم ••• »

اما في الاعارة ، فالرأى : ما ذهب اليه الحنفية من انتهاء مدة الانتفاع بالموت • وبهذا اخذ القانون المدني العراقي كما جاء في الفقـرة (١) من المـادة (٨٧٣) •

ثالثا : انتهاء مدة الانتفاع : وذلك في حالة تحديدها مع بقاء المنتفـع حيـا •

رابعا : هلاك العين المنتفع بها : في بعض الحالات ، كمـا في العارية والاجارة اذا كانت العين معينة •

ثانيا : الملكية التامة :

اما اسباب الملك التام فهي نوعان :

النوع الأول : اسباب فعلية : وهي ما تتم بالافعال دون حاجة الى عبارة صادرة من كامل الاهلية ، وانما تصح من ناقص الاهلية وفاقدها • وهـذا النوع من اسباب التملك مقتصر على حالة واحدة هي :

الاستيلاء على المال المباح : وهو سبب منشيء للملكية على شيء لم تثبت عليه يد من قبل • وهو مبني على قاعدة : « من سبقت يده الى مـال مباح فهو له » ويشترط فيه قصد التملك لتثبت الملكية وتستقر بناء على قاعـدة : « الامور بمقاصدها » •

وبناء على ما تقدم • فان هذا السبب للملكية يتميز بثلاثة امور :

أ ـ انه سبب منشيء للملكية وليس ناقلا لها (ب) انه مختص بالاموال المباحة ، فهو لا يفيد ملكا في غير المباح من الاموال (ج) انه سبب فعلي : لذا

فهو يقبل من كل من يفعله سواء أكان اهلا للالتزام بالقول كالعاقل البالغ ، او ليس اهلا لذلك كالصبي والمجنون •

النوع الثاني : اسباب قولية : وهي الأسباب التي تتحقق بالافوان وما في معناها وهي ما يلي :

أ ـ العقود الناقلة للملكية على اختلافها ، سواء كانت من عقود التبرعات أو من عقود المعاوضات ، وسواء أكانت من الاسباب الجبرية او الاختيارية ، مما يضيق المقام هنا بسردها وذكر احكامها •

ب ـ التولد من المال المملوك : فان ما يتولد او ينشأ من المملوك فهو مملوك ايضا حتى ولو كان الاصل مغصوبا • فلا خلاف بين الفقهاء في ان التولد سبب من اسباب الملك : وان اختلفوا في المالك هل هو المغصوب منه او الغاصب •

جـ ـ الخلافة العامة : وهي نوعان :

النوع الأول : الخلافة الاجبارية ، وهي الارث •

النوع الثاني : الخلافة الاختيارية ، وهي الوصية •

والكلام في الارث والوصية باعتبارهما سببين من اسباب الملك يقتضي بحثاً ليس هذا مجاله •

اسباب كسب الملكية في القانون :

تكلم القانون المدني العراقي عن اسباب الملكية فقسمها الى :

الاول : اسباب تكسب الملكية ابتداء وهي : « الاستيلاء » وقد تكلمت عنها المواد من « ١٠٩٨ الى ١١٠٥ » • الثاني : اسباب تكسب الملكية بالوفاة• وهي : « الميراث والوصية » وقد تكلمت عنها المواد من « ١١٠٦ ـ الى ـ ١١١٢ » الثالث : اسباب تكسب الملكية ما بين الاحياء • وهي ١ ـ الالتصاق ٢ ـ العقد ٣ ـ الشفعة ٤ ـ الحيازة • وقد تكلمت عنها المواد من ١١١٣ الى

١١٦٨ • وعلى هذا يكون القانون قد ذكر سبعة اسباب لكسب الملكية ، ويمكن تقسيم هذه الاسباب السبعة تقسيما مبنيا على التفريق بينها بناء على اختلاف طبيعتها ، وذلك بارجاعها الى التصرف القانوني او الواقعة المادية • فيدخل العقد والوصية في نطاق التصرف القانوني ، ويدخل الاستيلاء والميراث والالتصاق والشفعة والحيازة في نطاق الواقعة المادية •

الا ان القانون سلك فيها مسلكا عمليا قريبا الى الاذهان • فميز بين كسب الملكية ابتداء في شيء لم يكن له مالك اصلا هو الاستيلاء • وبين كسب الملكية تلقائيا عن مالك آخر سابق • وهذا هو شأن اسباب كسب الملكية الاخرى غير الاستيلاء • وهذه الأسباب الاخرى اما ان تكون بسبب الوفاة وهي الميراث ، والوصية • او فيما بين الاحياء ، وهي الالتصاق والعقد والشفعة والحيازة • وهذه الاسباب الناقلة للملكية جميعا ، بعضها ينقل الملكية مع استخلاف المالك الجديد للمالك القديم ، وبعضها ينقل الملكية دون استخلاف •

فالاسباب التي تنقل الملكية مع الاستخلاف نوعان :

الأول : ينقلها الى خلف خاص ، وهي العقد والشفعة •

الثاني : ينقلها الى خلف عام ، وهي الميراث والوصية في بعض احوالها•

اما الاسباب التي تنقل الملكية دون استخلاف فهي الالتصاق والحيازة ، وعلى هذا فان المالك الجديد في الالتصاق والحيازة لا يخلف المالك القديم في ملكيته ، لا خلافة عامة ولا خلافة خاصة ، فلا يتقيد بالاعباء والتكاليف التي كانت تقيد المالك السابق[٨] •

على ان من الوضعيين[٩] من يقسم اسباب كسب الملكية الى ثلاثة انواع :

---

(٨) راجع الوسيط للسنهوري ٩/٥-٩ •

(٩) محمد علي عرفة في الجزء الثاني من كتاب اسباب كسب الملكية •

(٣) م (١١١٣) مدني عراقي •

النوع الأول : اسباب منشئة للملكية وهي : ١ ـ الاستيلاء ٢ ـ والالتصاق ٣ ـ والحيازة .

النوع الثاني : اسباب ناقلة للملكية ، وهي ١ ـ العقد ٢ ـ الشفعة .

النوع الثالث : اسباب خلافة في الملكية وهي الميراث والوصية .

مقارنة :

هذه الاسباب التي ذكرها المشرع العراقي لكسب الملكية لا تخرج في جملتها عن الاسباب التي اعتبرها الفقه الاسلامي ما عدا مايلي :

آ ـ الالتصاق : كالارض التي تكون من طمي النهر بطريقة تدريجية غير محسوسة فانها تكون للملاك المجاورين(١٠) ، او ان يقيم شخص بمواد من عنده منشآت على ارض يعلم انها مملوكة لغيره دون رضاء صاحب الارض. فان لصاحب الارض ان يطلب استبقاء المنشآت مقابل دفع قيمتها .

وهذا السبب ان لم يعتبره فقهاء الشريعة سببا مستقلا من اسباب كسب الملكية ، فانه لا يعني انهم لم يعرفوه ، فقد تناولوه عند كلامهم عن الشفعة وعن خيار العيب في حكم ما لو احدث الشفيع او المشتري في العين زيادة متصلة لا يمكن فصلها ، او كانت منفصلة الا ان انفصالها يضر بالعين نفسها ثم استحقت العين للغير لانها ليست ملكا لمن باع لهم(١١) .

ب ـ الحيازة : وهي وضع مادى به يسيطر الشخص بنفسه او بالوساطة سيطرة تامة فعلية على شيء يجوز التعامل فيه أو يستعمل بالفعل حقا من الحقوق . ومن ذلك وضع اليد على مال مملوك للغير وتقادم العهد عليه .

الا ان فقهاء الشريعة يرون ان هذا لا يثبت ملكا للحائز ، ولا يزيل

---

(١٠) راجع كتاب الفقه الاسلامي : محمد سلام مدكور .
(١١) م (١١٤٥) مدني عراقي .

ملكا قديما ثابتا عليه • بل يأخذ حكم اللقطة • قال ابن قدامة[١٢] : « ان صاد غزالا فوجده مخضوبا او في عنقه خرزا مما يدل على ثبوت اليد عليه فهو لقطة • لانه دليل على انه كان مملوكا » •

واللقطة عند الحنفية تبقى على ملك مالكها ، ولا تدخل في ملك الملتقط • وما افاض فيه الفقهاء من تفصيلات في احكام اللقطة من حيث دخولها في ملك الملتقط وعدم دخولها لا يتعارض وحقيقة عدم اكتساب ملكيتها بالحيازة • فالشافعية والحنابلة والمالكية القائلون بدخول اللقطة في ملك الملتقط بعد انقضاء مدة تعريفها ، يقولون : ان لمالكها ـ ان ظهر بعد ذلك ـ الحق في اخذها ان كانت قائمة ، او قيمتها ان كانت هالكة • وهذا يؤكد ان الملتقط انما يكتسب ملكية اللقطة بالبدل لا بالحيازة •

غاية ما قاله الفقهاء في هذا ، هو : ان وضع اليد لمدة طويلة على مال مملوك للغير ، مع انكار واضع اليد ملكية الغير له ، وعدم وجود عذر للمدعي يمنعه عن رفع الدعوى مع التمكن من رفعها ، مانع من سماع الدعوى اذا تقادم العهد مدة ثلاثين سنة أو نحو ذلك • والمسألة في تقدير مدة التقادم اجتهادية صرفة •

وواضح ان هذا لا يعني الاعتراف بملكية واضع اليد على ما في يده ، كما لا يعني نزع ملكية قديمة عنه ، وانما هو اشارة الى مبدأ مقرر عند الجمهور وهو : عدم سماع الدعوى التي يكذبها الظاهر • وعدم سماعها لا يعني اكثر مما تفرضه احكام المرافعات الشرعية •

ومما لاشك فيه : ان اكتساب الحقوق بالتقادم حكم ينافي العدالة والخلق • ويكفي في ذلك أن يصير به الغاصب والسارق مالكين للمال المسروق والمغصوب •

---

(١٢) انظر : المغني ٦٥٢/٧ •

محل الملكية :

لو رجعنا الى تعاريف الفقهاء للملكية لرأينا انها ـ اجمالا ـ تشير الى ان الملكية في الشريعة الاسلامية تتعلق بالاعيان ، وبالمنافع ، وبالحقوق . على خلاف في بعض المسائل التفصيلية أساسه ما يعتبر من ذلك مالا ومالا يعتبر . الا انها اجمالا تصلح ان تكون محلا للملك في نظرهم ، على تفصيل في التمييز بين حق وآخر ، ومنفعة واخرى .

في حين ذهب الوضعيون الى ان حق الملكية حق عيني ، لا يتعلق الا بالاعيان المالية المعية فلا تصلح المنافع ولا الحقوق محلا له .

وقبل أن نترك الكلام في الملكية . نرى ضرورة في ايجاز القول عن الحق ، والمال .

الحــــق

تعريف الحق :

الحق في اللغة : الأمر الثابت الموجود ، وهو مصدر حق الشيء اذا وجب وثبت[١٣] .

وفي الاصطلاح : « ما استحقه الانسان »[١٤] غير ان الفقهاء لم يطلقوه على مدلول محدد وانما استعملوه استعمالات مختلفة ، وان كانت جميعها لا تخرج ـ في الاجمال ـ على ما هو ثابت ثبوتا شرعيا . وهو بهذا يقتضي حماية الشارع له في الحدود المقررة ، سواء أكان هذا الحق لشخص او لعين .

اما الحق ـ في اصطلاح الوضعيين ـ فهو سلطة او مكنة او ميزة يخولها القانون الشخص فيكون له بمقتضاها ان يقوم باعمال معينة .

---

(١٣) المصباح المنيـر .

(١٤) شرح الكنز للزيلعي .

وهو بهذا الاعتبار لا يختلف كثيرا عنه في الشريعة الاسلامية • فان ما يقصده الفقهاء عند اطلاق كلمة « الحق » هو نفسه الذي يعبر عنه الوضعيون بالمكنة او الميزة • ما عدا ان الوضعيين يقصرون استعماله في مجالات الالتزام على المعنى الذي يدل على اعتباره مالا • في حين ان الفقهاء توسعوا في اطلاقه على كل ما هو ثابت لشخص او لعين سواء أكان مالا او غير مال • ومن هنا كان نطاقه في الشريعة الاسلامية اعم منه في القانون •

انواع الحقوق :

يقسم الفقهاء الحق الى : حق لله وحق للعبد ، وحق لهما • وهذا أما أن يكون الغالب فيه حق الله كالقذف ، واما أن يكون حق العبد فيه غالبا كالقصاص •

وقد ينقسم عندهم الى حق مجرد ، وهو : ما كان غير متقرر في محله كحق الشفعة • فانه لا يتعلق بالعقار المبيع تعلقا يؤثر في حكم محله بحيث يزول ذلك الأثر بالتنازل عنه •

فان الشفعة نوع من الولاية يجعل للشفيع حق تملك المبيع بعد دخوله في ملك المشترى • وهي لا تعلق لها بالمبيع الا من هذا الوجه • وفيما عدا هذا فان حكم ذلك المبيع لا يتغير ، أي ان هذا الحق لا أثر له في تصرفات المشترى في المبيع • بل ان ملكيته له قبل التنازل عن الشفعة لا تختلف عنها بعد التنازل عنها •

وحق غير مجرد : وهو ما كان متقررا في محله • كحق القصاص من حيث تعلقه برقبة القاتل ودمه • وتعلق الحق بالقاتل – الذى هو محله – على هذا النحو يؤثر في حكم هذا المحل تأثيرا مباشرا • فانه يكون غير معصوم الدم بمجرد تعلقه به ، فاذا تنازل عنه صاحبه : كان للتنازل أثره المباشر ايضا في محله ، حيث يصبح معصوم الدم •

ومثل ذلك : حق انتفاع الموصى له بالمنفعة • فان لهذا الحق أثرا

مباشرا في محله ـ وهو العين ـ فان ملكها عند قيام هذا الحق ملك مقيد بقيود روعي فيها حق الموصى له فلا يتصرف مالكها فيها بما يفوت على صاحب حق المنفعة حقه ، فاذا تنازل عنه ارتفعت تلك القيود[15] .

اما الوضعيون فانهم يقسمون الحقوق الى عامة ، وخاصة . والحقوق الخاصة تنقسم الى حقوق الشخصية ، وحقوق الاسرة ، وحقوق مالية . وهذه هي التي تعنينا في هذه الدراسة لذا نكتفي ببيانها وحدها فقط .

الحقوق الماليـــة :

هي الحقوق التي تقوم بالمال . فيكون محلها مالا ، او مقوما بالمال ، وهي أما حقوق عينية ، او شخصية ، او معنوية (م٦٦) م٠ع .

فالحق العيني : هو سلطة لشخص تنصب مباشرة على شيء مادي معين . فان الأصل فيه ، أن صاحبه يستطيع ان يباشره دون وساطة احد ، فهو يتحلل الى عنصرين ، هما : صاحب الحق ، ومحل الحق (م٦٧) م٠ع .

والحق العيني ينقسم الى قسمين :

أ ـ حق عيني اصلي : وهو الحق المستقل القائم بذاته . كحق الملكية، وحق الانتفاع ، وحق الارتفاق .

ب ـ حق عيني تبعي : وهو الحق الذي يتقرر لضمان حق شخصي. كحق الرهن التأميني والحيازى وحقوق الامتياز .

اما الحق الشخصي ـ الالتزام ـ : فهو سلطة لشخص هو الدائن قبل شخص آخر هو المدين . وهذه السلطة تؤول الى رابطة بينهما فتخول

---

(١٥) لهذا التقسيم للحق الى مجرد وغير مجرد اثر من حيث جواز اسقاطه بالمال وعدمه . فما كان غير مجرد صح اسقاطه نظير مال . وما كان مجردا لا يجوز اسقاطه نظير مال عند الحنفية لعدم استقرارها في محلها .

الدائن مطالبة المدين باعطاء شيء أو بعمل شيء ، او بالامتناع عن عمل شيء•
كحق المستأجر قبل المؤجر الذى يلتزم بالتمكن من الانتفاع بالعين المؤجرة • فالأصل فيه : ان صاحب الحق لا يستطيع ان يباشره الا بواسطة المدين ، فهو يتحلل الى عناصر ثلاثة ، هي : صاحب الحق ، ومحل الحق ، ومن عليه الحق • (م ٦٩) م•ع •

ويفترق الحق العيني عن الحق الشخصي في ناحيتين :

الاولى : حق التتبع • فان لصاحب الحق العيني حق تتبع محله اين كان ويثبت هذا الحق ضد كل من يحوزه • وهذا الحق ثمرة كون الحق العيني سلطة لصاحبه تنصب مباشرة على شيء معين بالذات وغير متوقعة على وساطة شخص آخر •

وهذا بخلاف خصائص الحق الشخصي • فان صاحبه لا يستطيع ان يتتبع محله • لانه لا ينصب على شيء معين بالذات مملوك للمدين ، وانما ينصب على ذمة المدين نفسه •

الثانية : حق الاولوية : فان محل الحق العيني في مأمن من مزاحمة الدائنين اصحاب الحقوق الشخصية في حدود مضمون حقه ، فالمرتهن يتقدم على غيره من الدائنين في الوفاء ، اما صاحب الحق الشخصي فليس له افضلية على غيره من اصحاب الحقوق الشخصية في الوفاء •

والشريعة الاسلامية تعرف هذين الفرقين بين الحق العيني والحق الشخصي فان لمالك العين حق تتبعها في أى يد كانت • ولا يتعلق حق الدائن الا بذمة المدين • وللمرتهن اولوية بالنسبة للدائنين الاخرين •

اما الحق المعنوي ، فهو : سلطة لشخص على شيء غير مادى ، وهو ثمرة فكرة او خياله ، او نشاطه • كحق المؤلف في مؤلفاته ، وحق التاجر في الاسم التجاري والعلامة التجارية ، وثقة العملاء (م١/٧٠) م•ع •

وهذا الحق يعتبر ـ في القانون ـ نوعا خاصا من الملكية • فهو يتفق مع الملكية العادية في انه يخول صاحبه حق استغلال الشيء والتصرف في هذا الحق • لكنه يختلف عنها من وجوه ، اذ هو يتميز عن الحق العيني عامة بانه يرد على شيء غير مادي ، وبانه في اغلب الاحيان ليس حقا ماليا خالصا ، بل انه ينطوي على عنصرين ، احدهما معنوي والآخر مالي • ويتميز فوق ذلك عن الملكية العادية بانه ، بحكم طبيعته لا يقبل الاستثناء ولا يصبح ان يكون مؤبدا • ومن هنا اتجه المشرع العراقي الى ان يخضع هذا النوع من الحقوق الى القوانين الخاصة • كما نصت على ذلك الفقرة (٢) من المادة (٧٠) م•ع •

ولعلك تلاحظ ان هذا التقسيم في القانون قائم على بيان طبيعة الحق ووضعه ، فهي قسمة بيانية تلقي الضوء على ما للحق من اوصاف وخصائص تختلف باختلاف طبيعته ونوعه • والفقه الاسلامي ان لم يتجه في تقسيم الحق هذه الوجهة ، فانه لا يرى مانعا من التسليم بها اجمالا • فهو قد عرف هذه الانواع بالاشارة الى محالها في اماكن متفرقة غير مجموعة في مبحث مستقل •

المـــال

تعريفـــه :

المال ـ كما جاء في مرشد الحيران ـ هو : « ما يمكن ادخاره لوقت الحاجة[١٦] » واحسن من هذا ما قيل في تعريفه من انه : « كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد » وهو مقتبس مما جاء في البحر الرائق من ان المال : اسم لغير الآدمي خلق لصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار •

---

(١٦) هذا التعريف مأخوذ من تعاريف بعض الحنفية للمال • كما جاء في حاشية ابن عابدين (٣/٤) : « المال ، ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة » •

وعلى هذا فان السمك في البحر ، يعتبر مالا لامكان حيازته والانتفاع به على وجه معتاد ، اما ضوء القمر فانه ليس مالا لانه لا يمكن حيازته على الرغم من امكان الانتفاع به على وجه معتاد .

وكذلك حفنة من تراب وحبة من قمح لاتعد مالا لانهما مما لايمكن الانتفاع بها على وجه معتاد على الرغم من امكان حيازتها . ومثل ذلك تذكرة الطائرة والقطار بعد استعمالها لا تعد مالا لانهما على الرغم من امكان حيازتهما فانه لا يمكن الانتفاع بهما على وجه معتاد .

معنى ذلك ان الفقهاء يشترطون في الانتفاع ان يكون مشروعا على وجه ما وقت السعة والاختيار لا وقت الضرورة والاكراه ، اذ الاحكام عند وضعها انما تبنى دائما على ما يكون معتادا للناس في حالاتهم العادية من غير ان يكونوا واقعين تحت تأثير ضرورة او ضغط .

وعلى هذا فان لحم الميتة وشحمها لا يعتبران مالا رغم امكان حيازتهما واباحة الشارع الانتفاع بهما عند الضرورة بمقدار ما يدفع من الهلاك . اما اصوافها وجلدها وعظمها فهي من الاموال حيث يمكن حيازتها والانتفاع بها على وجه معتاد بعد تطهيرها .

ومقتضى ذلك ايضا :- ان يكون المال مادة لكي يمكن احرازه وحيازته ويترتب على هذا ان منافع الاعيان كسكنى المنازل وركوب السيارات ولبس الثياب لا تعد مالا لعدم امكان احرازها .

ومثلها في ذلك الحقوق ، فلا تعد مالا على هذا الأساس . وهذا ما ذهب اليه الحنفية[17] ، وعلى مذهبهم كان العمل سابقا ، فلم تكن الحقوق والمنافع داخلة في معنى المال ، حيث كان المال يشمل الحسي فقط ، وبهذا اخذت مجلة الاحكام العدلية حيث جاء في المادة (١٢٦) منها : « ان المال

(١٧) انظر : المبسوط ٧٨/١١ .

هو ما يميل اليه طبع الانسان ويمكن ادخاره لوقت الحاجة » وبهذا كانت الحقوق والمنافع خارجة عن تعريف المال .

والحنفية ـ بهذا الرأى ـ بعيدون عن الواقعية بعض الشيء ، وقد سبب لهم رأيهم هذا شيئا من الارباك الذى دعاهم الى أن يضعوا لهذه القاعدة بعض الاستثناءات كما هو الحال في ما أعد للاستغلال من الاعيان . لأن اعدادها لذلك قرينة على قبول من استغلها لدفع الأجر المعين أو أجر المثل ، وكذلك الاشراف على مال اليتيم والوقف والاموال العامة لأن المشرف عليها غير مالكها . ولم يكن لهذا التوسع في الاستثناء من سبب الا طبيعة القاعدة التي وضعها الحنفية وما تؤدى اليه من تضييق على الناس في معاملاتهم . ومن هنا ذهب جمهور الفقهاء الى اعتبار المنافع اموالا ، واثبتوا فيها الارث لأنه يتحقق فيها البذل والمنع ، ولأنهم لم يشترطوا في المال امكان احرازه بنفسه، بل يكفي أن تمكن حيازته بحيازة اصله ومصدره ، ولاشك ان المنافع تحاز بحيازة محالها ومصادرها ، فان من يحوز بيتا يمنع غيره من ان ينتفع به الا بأذنه ، وهكذا .

وقد علل الجمهور رأيهم هذا ، بان مالية الشيء انما تعرف بالتمول . والناس معتادون تمول المنفعة والتجارة فيها ، وان المنفعة هي بالحقيقة : الغرض الأظهر من جميع الأموال[١٨] . وهذا قول يناسب تطور النظريات الفقهية والقانونية التي اخذت تنظر في الحقوق والمنافع الى قيمتها ، او الى ماليتها . لا الى شخصها او العلامة الشخصية فيها .

وهذا هو الرأى الراجح الذى يتفق مع عرف الناس ويتسق مع اغراضهم ومعاملاتهم . لان الاعيان لا تطلب الا لمنافعها . وبهذا اخذت الافهام مؤخرا . فقد عدلت المادة (٦٤) من اصول قانون المحاكمات الحقوقية العثماني تعريف المال واعتبرت الحقوق والمنافع في حكم المال المتقوم .

---

(١٨) انظر : قواعد الاحكام للعز بن عبدالسلام ١٧٢/١ . والشرح الكبير بذيل المغني ٤٣٩/٥ .

والى هذا ذهبت التشريعات الوضعية الحديثة ، فاعتبرت المنافع من الأموال ، كما اعتبرت حقوق المؤلفين وشهادات الاختراع وامثالها مالا . ومن هنا كان المال عند جمهور الفقهاء اعم منه عند الحنفية ، وكان المال عند الوضعيين اعم منه عند جمهور الفقهاء .

فقد نصت المادة (٦٥) من القانون المدني العراقي على أن : « المال : هو كل حق له قيمة مادية » .

اقسام المال :

ينقسم المال لاعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة على النحو التالي :

التقسيم الأول : باعتبار وجوب ضمانه وعدمه وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى قسمين :

اولا : المال المتقوم وهو ما كان له قيمة يضمنها متلفه عند اعتدائه عليه وذلك بسبب الحماية التي رتبها الشارع على حرمته . ولا يكون المال متقوما الا اذا كان محرزا فعلا ومحلا لانتفاع معتاد شرعا حال السعة والاختيار .

ثانيا : المال غير المتقوم وهو ما ليس كذلك ومنه المال المباح الذى لا مالك له . كالسمك في البحر والطير في الهواء والذهب في مناجمه فلا يعد متقوما اذ لا حرمة له ولا حماية . وكذلك الخمر والخنزير عند المسلم لانه على الرغم من كونه مملوكا فعلا لكنه لاينتفع به عادة على وجه يرتضيه الشارع حال السعة والاختيار . وعلى هذا اذا اتلفه متعد لم يضمن له قيمة في حين انها على ملك غير المسلم مال متقوم ما دام يعتقد صحة التعامل والانتفاع بها على خلاف في ذلك بين الفقهاء .

وقد ذهب الحنفية والمالكية الى انها اموال متقومة بالنسبة لاهل الذمة لان الشارع امرنا ان نتركهم وما يدينون حيث يلزم من هذا ان نعترف لهم بتقوم هذه الاموال في ملكيتهم ويترتب على هذا وجوب ضمانها اذا اتلفها

متعد وهي على ملك الذمي وبهذا يكون المال متقوما وغير متقوم في آن واحد تبعا لمالكه وحكم الشرع .

بينما ذهب الشافعية والحنابلة الى عدم اعتبارها متقومة[١٩] فلا يجب ضمان الخمر والخنزير على ملك اهل الذمة لان لهم مالنا وعليهم ما علينا[٢٠] .

وهذا التقسيم الى متقوم وغير متقوم ناتج عن تعريف الفقهاء للمال كما عرفت .

وقد نحى المشرع العراقي منحا آخر في التقسيم بهذا الاعتبار بعيدا عن مقصود الفقهاء وان التقى معهم في بعض الجزئيات ، فقد نصت المادة ٦١ من القانون المدني على ما يلي (١ - كل شيء لا يخرج عن التعامل بطبيعته او بحكم القانون يصح ان يكون محلا للحقوق المالية . ٢ - والاشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع احد ان يستأثر بحيازتها ، والاشياء التي تخرج عن التعامل بحكم القانون هي التي لا يجيز القانون ان تكون محلا للحقوق المالية) .

---

(١٩) انظر كشف الاسرار للبزدوى ٥/١٥٤ وما بعدها . والمغني لابن قدامة ٤/٢٧٦-٢٧٨ .

(٢٠) والاصل في هذا الخلاف هو اختلافهم في اثر اعتقاد غير المسلم حكما من الاحكام يخالف ما عليه المسلمون . فمن ذهب الى ان اعتقاده الناتج عن ديانته يصلح دافعا للتعرض وبلوغ الخطاب قال بالتقوم ووجوب الضمان . لان عقيدته تمنع من بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وما اشبه ذلك فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم في حقه على ما كان عليه . ومن ذهب ان ديانته تصلح دافعة للتعرض فقط دون بلوغ الخطاب : قال بعدم التقوم لان هؤلاء يجعلونه مخاطبا حقيقة او تقديرا لاشاعة الخطاب في بلاد الاسلام والجهل به ليس بعذر مطلقا . وتعلق وجوب الوفاء بعقد الذمة يلزم منه عدم اقامة حد الشرب فعلا اما كون الخمر متقوما او غير متقوم ، وايجاب الضمان باتلافه وعدم ايجابه وسائر الاحكام الاخرى فان ديانة الذمي لا تكون حجة على غيره فيها

فالاشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها ما كان كالجسور والطرق العامة والمرافيء وكل مالا يستطيع احد ان يستأثر بحيازته • الا ان هذه لا يمكن ان تكون قسيمة للمال المتقوم •

وقد يكون الشيء بطبيعته قابلا لان يكون محلا للحقوق المالية • الا ان القانون هو الذى الغى تلك الصفة فحرم التعامل فيها لاعتبارات متصلة بالنظام العام او حسن الآداب • كالحشيش والافيون والخمر في البلد الذي يحرمه كالكويت وليبيا وافغانستان • وحينئذ يكون هذا النوع من الاموال قسيما للمال المتقوم فتكون اموالا غير متقومة باعتبار ، ومتقومة باعتبار آخر •

وتظهر فائدة هذا التقسيم من جهتين :ـ

الاولى : ان المتقوم يضمن عند الاتلاف بالتعدى وليس كذلك غير المتقوم[٢١] •

الثانية : ان المتقوم يصلح ان يكون محلا لعقد من عقود المعاوضات او التبرعات • فيصح ان يكون مبيعا كما يصح ان يكون ثمنا • ويصح ايضا ان يوهب ويوصى به وليس كذلك المال غير المتقوم فان وضع في هذا الموضع فان العقد حينئذ يكون باطلا •

التقسيم الثاني باعتبار الاستقرار وعدمه :

اولا : المال العقار :ـ وهو عند الجمهور مالا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر • وبناء على هذا التعريف فان العقار لا ينطبق الا على الارض مطلقا •

الا ان المالكية قد توسعوا في مدلول العقار فهو يشمل عندهم كل ماله

---

(٢١) ومثل وجوب الضمان في المتقوم وجوب القطع بسرقته ايضا على الخلاف المحتدم بين الفقهاء في اجتماع القطع والضمان وعدمه • راجع كتابنا احكام السرقة ص٢٩٩ وما بعدها •

اصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله من مكان الى آخر مع بقاء هيئته وشكله . وعلى هذا فان الشجر والجدار ونحوهما يعتبر عقارا عند المالكية لان لهما اصلا ثابتا ويمكن نقلهما من مكان الى آخر مع عدم بقاء شكلهما وصورتهما لان البناء بنقله يصبح انقاضا والشجر بنقله يصبح اخشابا .

ثانيا : المال المنقول : وهو عند الجمهور تابع لتعريف العقار فيلزم ان يكون كل ما امكن نقله وتحويله من مكانه سواء ابقي مع ذلك التحويل على هيئته وصورته ام تغير فيشمل جميع الاشياء ما عدا الارض .

ويلزم من تعريف العقار عند المالكية ان يكون المنقول عندهم كل ما امكن نقله من مكان لآخر مع بقاء هيئته وصورته كالسيارة والدابة وكل مستقل بذاته غير متصل بالارض ، اتصال استقرار ودوام . ولقد اتجه المشرع العراقي وجهة الامام مالك رحمه الله فتوسع في مفهوم العقار بما نصت عليه المادة ٦٢ من القانون المدني فقال :ـ (١ ـ العقار كل شيء له مستقر ثابت بحيث لا يمكن نقله او تحويله دون تلف ، فيشمل الارض والبناء والغراس والجسور والسدود والمناجم وغير ذلك من الاشياء العقارية . ٢ ـ والمنقول كل شيء يمكن نقله وتحويله دون تلف فيشمل النقود والعروض والحيوانات والمكيلات والموزونات وغير ذلك من الاشياء المنقولة)(٢٢) .

ولهذه القسمة الى عقار منقول والخلاف في فهم العقار والمنقول اثر يظهر في كثير من الامور منها :ـ

آ ـ ان حق الشفعة لا يثبت في المبيع الا اذا كان عقارا . ومن هنا فان هذا الحق قد يثبت في مبيع عند المالكية باعتباره عقارا ولا يثبت في نفس المبيع عند غيرهم باعتبار انه ليس عقارا وعلى هذا فان الدور لا يثبت فيها حق

---

(٢٢) ومثل ذلك ما ذهب اليه المشرع المصري في المواد ٨٢ ، ٨٣ من القانون رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ .

الشفعة عند الحنفية اذا لم تكن تابعة للارض وبيعت دونها بان كانت الارض حكرا وبيع ما عليها من بناء خلافا للمالكية الذين يعتبرون البناء وحده عقارا فيثبت حق الشفعة فيه وهو ما اخذ به القانون •

ب ـ يجوز لوصي القاصر ان يبيع بعض منقولاته اذا ما رأى في ذلك مصلحة له • اما العقار فليس للوصي التصرف فيه بالبيع الا بالشروط التي وضعها الفقهاء • ومثل ذلك بيع المنقول من اجل اداء نفقة زوجة الغائب •

ج ـ وعلى هذا التقسيم والفهم يتخرج حكم اموال المدين المحجور عليه بسبب الدين حيث تباع منقولاتـــه اولا ويبقى العقـــار حتى تنتهي جميع المنقولات •

د ـ وعلى هذا النحو ايضا يتخرج اتفـــاق الفقهاء على صحـــة وقف العقار ، واختلافهم في صحة وقف المنقول حيث منعه الحنفية الا اذا كـــان تابعا للعقار او جرى العرف بوقفه •

التقسيم الثالث باعتبار تماثل اجزائه وعدمه :

اولا : المثلي : وهو المال الذي لا تتفاوت اجزاؤه بحيث تعتبر آحـاده متباينة • وانما هي متماثلة الى الحد الذي يجعلها نظائر متشابهات ، على ان توجد نظائره في الاسواق فعلا •

وعلى هذا فان ما يقدر بالوزن كالذهب والفضة وما يقدر بالكيـــل كالحبوب وما يقدر بالعد المتقارب الآحاد كالبيض والبرتقال كل هذا وامثاله يعتبر من المثليات •

وليس هناك ما يمنع من اعتبار الموزون مكيلا او العكس او المعـدود موزونا أو العكس على ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله اذا قضى العرف بذلك • اذ المعتبر عنده هو العرف الطارى الذي كان مستقرا عند التعامـل ولا يتعارض هذا مع ورود النص الذي جاء مقرا للعرف الذي كان مستقرا

وقت ورود ذلك النص ، وفي هــذا توســعة للناس في معاملاتهم • خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهم الله حيث ذهبا الى عدم جواز ذلك لان ما جاء به النص يجب بقاؤه على ما هو عليه •

ومما يجب التنبه له هو انه لايلزم لاعتبار العددى مثليا ان تكون جميع آحاده كذلك ، بل يكفي ان تكون كل مجموعة منه لاتتفاوت آحادها تفاوتا يترتب عليه اختلاف قيمها • وان اختلفت قيمة كل مجموعة عن الاخـرى بسبب الاختلاف في الحجم او الصنف •

وعلى الجملة :ـ فان أساس اعتبـار المال مثليا في الشـريعة الاسلامية يدور على تحقق التماثل بين اجزائه عندما يكون مكيلا او موزونا وبـين آحاده عندما يكون معدودا مع ملاحظة وجوده كذلك في الاسواق •

ثانيا : القيمي :ـ وهو المال الذى تتفاوت آحاده تفاوتا يجعلها متباينـة او لم تكن آحاده متفاوتة ولكنها معدومة في الاسواق • وعلى هذا فان البناء والارض والحيوانات المتحدة في الجنس والمختلفة فيه والعدديات المتفاوتـة تفاوتا يجعلها متباينة في الحجم والنوع وعروض التجارة المختلفة الجنس تعتبر من القيميات • اضافة الى كل مثلي انعدمت مثيلاته من الاسواق واصبح لا يوجد له مثيل في المتاجر •

وقد ينقلب القيمي الى مثلي بالصناعة فالاقمشة التي كانت قديما تنسج على النول اليدوي بحيث يصبح كل جزء منها مختلفا عن الآخر في الدقـة والعناية مما كان يجعلها قيمية قد اصبحت الآن بفضل الصناعة المتطـورة اموالا مثلية حيث ينتج المعمل الواحد آلاف الامتار المتماثلة وقس على ذلك ماشابه لأن المناط :ـ هو التماثل المؤدى الى عدم الاختلاف في القيمـة بين الاجزاء المتساوية في الوزن وفي الكيل او بين الآحاد المتماثلة في الحجم مع الوجود في الاسواق •

ومن هنا عرف المال المثلي بانه (ما يوجد له مثيل في المتجر بدون تفاوت

يعتد به ، والقيمي مالا يوجد له مثيل في المتجر)[٢٣] •

اما المشرع العراقي فقد عرف المثلي والقيمي في المادة ٦٤ فقال (١ ـ الاشياء المثلية هي التي يقوم بعضها مقام بعض عند الوفاء ، وتقدر عادة في التعامل ما بين الناس بالعدد او المقياس او الكيل او الوزن •
٢ ـ وما عدا ذلك من الاشياء فهو قيمي) •

وتظهر فائدة هذا التقسيم من حيث بيان ما يتميز به المثلي عن القيمي في كثير من الحالات منها :ـ

آ ـ ان المثلي يثبت دينا في الذمة اذا ما عين باوصافه ، بخلاف القيمي فانه لا يثبت غالبا دينا في الذمة وعلى هذا اذا جرى التعاقد بالبيع بين شخصين فباع احدهما للآخر شاة باردب من القمح فان هذا العقد يقع على شاة بعينها ويثبت في ذمة المشترى اردب من القمح يؤديه للآخر في أي وقت عند الطلب الا اذا عين الاردب بالاشارة اليه او بما يقوم مقام الاشارة فانه يتعين حينئذ بالتعيين •

ب ـ المثلي يصح ان يكون ثمنا لانه متعلق معروف ويصلح ان يكون دينا في الذمة بخلاف القيمي •

جـ ـ المثلي يضمن بمثله عند اتلافه بالعدوان ولا يضمن بقيمته • لأن المقصود بالضمان هو الجبر على وجه الكمال وذلك يكون باداء المثل لأن فيه العوض عن التالف من عنصري صورته وماليته ، اما القيمي فانه يضمن بقيمته لانعدام المثل فنكتفي بالقيمة لأن فيها العوض عنه من اهم عنصرية وهي المالية •

وبعد •• فهذه نبذة مختصرة عن الملكية ومحلها في الشريعة الاسلامية والقانون عرضناها على قدر كبير من الاختصار الذي تقتضيه ظروف هذه المجلة والله ولي التوفيق •

احمد الكبيسي

---

(٢٣) الشيخ علي الخفيف ـ الموجز في احكام المعاملات ـ ٨ •

أول دستور أعلنه الاسلام

بقلم : أكرم العمري
مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

تمهيـــــد :

اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته الى المدينة المنورة بتنظيـــم العلاقات بين سكانها الذين كانوا يتألفون من المسلمين ؛ وهم من المهـاجرين الذين قدموا اليها من مكة ، والانصار وهم الذين اسلموا من قبيلتي الاوس والخزرج وتنتميان الى عرب الجنوب ، والمشركين : وهم الذين بقوا على الشرك من الاوس والخزرج ، واليهود الذين اختلف الباحثون في أصلهـــم فمنهم من يرى أنهم عرب تهودوا ومنهـم من يرى أن أصلهم من بـــلاد الشام ثم نزحوا الى شبه جزيرة العرب نتيجة وقوع اضطهاد ديني عليهم من قبل أباطرة الروم النصـارى ، وقد اتجـه اليهود الى التدريب العسكري وصناعة السيوف والدروع وبناء الحصون والآطام (القلاع) في يثرب والقرى الاخرى التي استقروا فيها مثل خيبر وفدك ووادي القرى وتيماء حتى بلــغ عدد آطامهم وآطام من نزل معهم من العرب السبعين • واضافة الى نفـــوذ اليهود العسكري فقد كانوا يتمتعون بنفوذ اقتصادي كبير بسبب عملهم فــي الزراعة والصناعة والتجارة مستغلين الامكانيات الطبيعية في يثرب • كمـــا كانوا يتبوأون مركز الصدارة في الحيـاة الفكرية بسبب معرفتهم الدينية واطلاعهم على أخبار الامم الماضية والانبياء السابقين وتناقلهم ذلك خلفا عن سلف • ولكن اليهود لم يحافظوا على وحدتهم كجماعة دينية بل عاشـــوا بشكل كتل قبلية تنيف على العشرين اشـــتهر منها داخل المدينة بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة ، ولجأت هذه القبائل الى التحالف مع العشـــائر

العربية .. وهكذا تأثر اليهود بحياة البداوة التي كانت طاغية على شبه الجزيرة العربية ، وقد ظلت سياسات القبائل اليهودية متناقضة وغير موحدة بعد مجيء الاسلام رغم اشتراكها جميعا في التآمر عليه والوقوف ضده ، لذلك تركت كل قبيلة لتقف أمام المسلمين على انفراد ودون اسناد من بقية القبائل اليهودية مما أضعف مركزهم أمام المسلمين . وصدق فيهم قول الله تعالى : « تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى »[1] .

اعلان دستور المدينة :

وقد نظم النبي صلى الله عليه وسلم العلاقات بين سكان المدينة ، وكتب في ذلك كتابا اوردته المصادر التاريخية ، واستهدف هذا الكتاب او الصحيفة توضيح التزامات جميع الاطراف داخل المدينة ، وتحديد الحقوق والواجبات وقد سميت في المصادر القديمة بالكتاب والصحيفة ، واطلقت الابحاث الحديثة عليها لفظة الدستور والوثيقة .

طرق ورود الوثيقة (الصحيفة) :

لقد اعتمد الباحثون المعاصرون على الوثيقة كأساس في دراسة تنظيمات الرسول صلى الله عليه في المدينة المنورة[2] ، ولكن من الضروري جدا التأكد اولا من مدى صحة الوثيقة قبل ان تبنى عليها الدراسات خاصة وان احد

---

(١) الحشر آية ١٤

(٢) كتب في الوثيقة كل من الدكتور صالح احمد العلي في مقالته « تنظيمات الرسول الادارية في المدينة » والدكتور عبدالعزيز الدوري في كتابه النظم الاسلامية

و Sarjeant, The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly. vIII/1-2.

وآخرون ذكرهم الاستاذ محمد حميد الله في كتابه مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٩-٤١ .

الباحثين يرى أن الوثيقة موضوعة[3] .

ونظرا لأهمية الوثيقة التشريعية الى جانب أهميتها التأريخية ، فلابد من تحكيم مقاييس أهل الحديث فيها لبيان درجة قوتها أو ضعفها ، وما ينبغي ان يتساهل فيها كما يفعل مع الروايات والاخبار التأريخية الاخرى . ان أقدم من أورد نص الوثيقة كاملا هو محمد بن أسحق (ت ١٥١هـ) لكنه أوردها دون اسناد[4] . وقد صرح بنقلها عنه كل من ابن سيد الناس[5] . وابن كثير[6] فوردت عندهما دون اسناد أيضاً ، لكن ابن سيد الناس ذكر ان ابن ابي خيثمة[7] أورد الكتاب (الوثيقة) فاسنده بهذا الاسناد (حدثنا احمد بن خباب ابو الوليد حدثنا عيسى بن يوسف حدثنا كثير بن عبدالله بن عمرو المزني عن ابيه عن جده : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار فذكر بنحوه - اي بنحو الكتاب الذي اورده ابن اسحق)[8] . ولكن يبدو أن الوثيقة وردت في القسم المفقود من تاريخ ابن ابي خيثمة اذ لا وجود لها فيما وصل الينا منه . كذلك وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابي عبيد القاسم بن سلام باسناد آخر هو (حدثني يحيى بن عبدالله بن بكير وعبدالله بن صالح قالا حدثنا الليث بن سعد قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه

---

(٣) ذهب الى ذلك الاستاذ يوسف العش في احدى حواشيه على كتاب الدولة العربية وسقوطها لفلهوزن ، ترجمة العش (انظر منه ص ٢٠ حاشية رقم ٩) .

(٤) ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٠١-٥٠٤ .

(٥) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٧-١٩٨ .

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية ٣/٢٢٤-٢٢٦ .

(٧) هو الحافظ الحجة الامام احمد بن ابي خيثمة زهير بن حرب النسائي المتوفي سنة ٢٧٩هـ وقد وصل الينا السفر الثالث من تاريخه (انظر اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ٨٧-٩٠) .

(٨) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٨ .

وسلم كتب بهذا الكتاب ...)[٩] وسرده .

كما وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابن زنجويه من طريق الزهري أيضا[١٠] . هذه هي الطرق التي وردت منها الوثيقة بنصها الكامل ، والتطابق كبير بين سائر الروايات سوى بعض التقديم والتأخير في العبارات او اختلاف بعض المفردات او زيادة بنود قليلة ، ولا يؤثر هذا الاختلاف على مضمونها العام .

مدى صحة الوثيقة :

اعتمد عدد من الباحثين المعاصرين على الوثيقة فبنوا عليها دراساتهم ، في حين ذهب الاستاذ يوسف العش الى ان الوثيقة موضوعة فهو يقول « انها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية ، بل رواها ابن اسحق بدون اسناد ، ونقلها عنه ابن سيد الناس ، واضاف ان كثير بن عبدالله بن عمرو المزني روى هذا الكتاب عن أبيه عن جده ، وقد ذكر ابن حبان البستي : ان كثير المزني روى عن ابيه عن جده نسخة موضوعة لايحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها الا على جهة التعجب »[١١] . ويرى العش ان ابن اسحق اعتمد على رواية كثير لكنه تعمد حذف الاسناد[١٢] .

لقد ذهب الاستاذ العش الى ذلك لانه تصور ان الوثيقة لم يروها غير ابن اسحق ، ولم يعثر على اسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن ابي خيثمة لها من طريق كثير المزني . لكن ابا عبيد القاسم بن سلام اورد الوثيقة من طريق الزهري وهي طريق مستقلة لا صلة لها بكثير المزني .

---

(٩) ابو عبيد : الاموال رقم ٥١٧ .

(١٠) ذكر ذلك الاستاذ محمد حميد الله واشار الى ان كتاب ابن زنجويه المتوفى سنة ٢٤٧هـ مخطوط في بوردور بتركيا (انظر مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٩) .

(١١) انظر عبادة ابن حبان في العسقلاني : تهذيب التهذيب ٨/٤٢٢ .

(١٢) يوسف العش : حاشية رقم (٩) ص٢٠ من كتاب الدولة العربية وسقوطها ترجمة العش .

ونظراً لكون ابن اسحق من ابرز تلاميذ الزهري ، فأن ثمة احتمال كبير لان يكون قد اورد الوثيقة من طريقه ، وان هذا الاحتمال القوي يهدم الاساس الذي بنى عليه الاستاذ العش رأيه • كما انه لا يمكن الحكم على الوثيقة بانها موضوعة لان كتب الحديث لم ترو نصها كاملا فقد اوردت كتب الحديث مقتطفات كثيرة منها تغطي عدداً كبيراً من بنودها كما سيرد خلال البحث •

وبذلك يتبين ان الحكم بوضع الوثيقة مجازفة ، ولكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها الى مرتبة الاحاديث الصحيحة ، فابن اسحق رواها دون اسناد مما يجعل روايته ضعيفة ، وابن ابي خيثمة اوردها من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو المزني وهو يروي الموضوعات ، وابو عبيد القاسم بن سلام رواها باسناد منقطع يقف عند الزهري وهو من صغار التابعين فلا يحتج بمراسيله•

ولكن نصوصا من الوثيقة وردت في كتب الحديث باسانيد متصلة وبعضها اوردها البخاري ومسلم فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها احكامهم • كما ان بعضها ورد في مسند الامام احمد وسنن ابي داود وابن ماجة والترمذي • وهذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة • واذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الاحكام الشرعية ـ سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح ـ فأنها تصلح اساساً للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الاحكام الشرعية ، خاصة وان الوثيقة وردت من طرق شديدة تتظافر في اكسابها القوة ، كما وان الزهري علم كبير من الرواد الاوائل في كتابة السيرة النبوية • ثم ان اهم كتب السيرة ومصادر التاريخ ذكرت موادعة النبي صلى الله عليه وسلم لليهود وكتابته بينه وبينهم كتاباً[13] • كما ذكرت كتابته كتاباً بين المهاجرين والانصار ايضاً •

---

(١٣) البلاذري : انساب الاشراف ١/٢٨٦ ، ٣٠٨ والطبري : تاريخ ٢/٤٧٩ والمقدسي : كتاب البدء والتاريخ ٤/١٧٩ وابن حزم : جوامع السيرة ص٦٥ والمقريزي : امتاع الاسماع ١/٤٩ •

كذلك فان اسلوب الوثيقة ينم عن اصالتها « فنصوصها مكونة من جمل قصيرة بسيطة وغير معقدة التركيب ، ويكثر فيها التكرار ، وتستعمل كلمات وتعابير كانت مألوفة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قل استعمالها فيما بعد حتى اصبحت مغلقة على غير المتعمقين في دراسة تلك الفترة . وليس في هذه الوثيقة نصوص تمدح او تقدح فرداً او جماعة ، او تخص احدا بالاطراء او الذم ، لذلك يمكن القول بانها وثيقة اصيلة وغير مزورة »[١٤]. ثم ان التشابه الكبير بين اسلوب الوثيقة واساليب كتب النبي صلى الله عليه وسلم الاخرى يعطيها توثيقاً آخر[١٥] .

تاريخ كتابة الوثيقة :

الراجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ثم جمع المؤرخون بينهما ، احداهما تتناول موادعة الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود ، والثانية توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وانصار وحقوقهم وواجباتهم .

ويترجح عندي ان وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل موقعة بدر الكبرى[١٦]، اما الوثيقة بين المهاجرين والانصار فكتبت بعد بدر . فقد صرحت المصادر بان موادعة اليهود تمت اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، فقال ابو عبيد القاسم بن سلام ان الوثيقة « كتبت حدثان مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قبل ان يظهر الاسلام ويقوى ، وقبل ان يؤمر باخذ الجزية من اهل الكتاب »[١٧] . وانما ظهر الاسلام وقوي بعد معركة بدر الكبرى . ويقول البلاذري « قالوا : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم عند قدومه المدينة وادع يهودها وكتب بينه وبينهم كتاباً ، واشترط عليهم ان لا يمالئوا

---

(١٤) صالح العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٤ـ٥ .

(١٥) يراجع للمقارنة كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » .

(١٦) ذهب الدكتور صالح العلي الى انها كتبت بعد بدر ايضا (تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٦) .

(١٧) الاموال رقم ٥١٨ .

عدوه ، وان ينصروه على من دهمه ، وان لا يقاتل عن اهل الذمة ، فلم يحارب احداً ، ولم يهجه ، ولم يبعث سرية حتى انزل الله عزوجل عليه (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير) فكان اول لواء عقده لواء حمزة بن عبدالمطلب »[١٨] .

وبذلك يوضح البلاذري ان وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل ارسال السرايا الاولى . ومن المعلوم ان سرية حمزة كانت في رمضان سنة ١هـ أي قبل غزوة بدر بسنة وايام[١٩] . ويقول البلاذري في موضع آخر وهو يتحدث عن غزوة بني قينقاع « وكان سببها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وادعته يهود كلها وكتب بينه وبينها كتاباً ، فلما اصاب صلى الله عليه وسلم اصحاب بدر وقدم المدينة غانماً موفوراً بغت وقطعت العهد »[٢٠] . وهكذا جزم البلاذري بان موادعة اليهود كانت قبل بدر .

ويقول الطبري « ثم اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة منصرفه من بدر ، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها ، على ان لا يعينوا عليه احدا ، وانه ان دهمه بها عدو نصروه ، فلما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل ببدر من مشركي قريش اظهروا له الحسد والبغي .... واظهروا نقض العهد »[٢١] . وهكذا يؤيد نص الطبري ان وثيقة موادعة اليهود كانت عند قدومه صلى الله عليه وسلم المدينة قبل غزوة بدر .

---

(١٨) البلاذري : انساب الاشراف ٢٨٦/١

(١٩) انظر الطبري : تاريخ ٤٠٢/٢ نقلا عن الواقدي وأما ابن اسحق فيرى ان سرية عبيدة بن الحارث اسبق من سرية حمزة ويوضح تقارب وقت ارسالهما وانه في ربيع الاول سنة اثنتين بعد الهجرة ، فيكونا قد اتفقا على خروج السرايا الاولى قبل بدر ، وهو المهم في هذا البحث. (انظر ابن هشام : السيرة النبوية ٥٩٥/١) .

(٢٠) البلاذري : انساب الاشراف ٣٠٨/١ .

(٢١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٤٧٩/٢ .





اليهود ، مما يرجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ، وان الصحيفة التي كانت معلقة بسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صارت عند علي (رض) هي نفس الكتاب بين المهاجرين والانصار .

ومن الجدير بالذكر ان ثمة نصوص تطابق ما في « الصحيفة بين المهاجرين والانصار » لكنها منسوبة الى كتب اخرى كتبها النبي صلى الله عليه وسلم . مثل رواية عمرو بن حزم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن كتاباً ، وكان في كتابه « ان من اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فانه قَوَدٌ ، الا ان يرضى اولياء المقتول »(٣٣) . وهذا الكتاب انما ارسل متأخراً عن وقت كتابة الوثيقة .

كما صرحت بعض الروايات بان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة « لا يقتل مؤمن بكافر »(٣٤) لكن هذه النصوص التي حددت ازمانها بوقت متأخر عن الوقت الذي كتبت فيه الوثيقة لا تصلح دليلا على ان الوثيقة هي مجموعة من الكتب التي دونت في اوقات متباينة ثم دمجت في الوثيقة(٣٥) ، اذ لا مانع من ان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعض بنود الوثيقة في كتبه اللاحقة .

وينبغي الانتباه الى عدم ورود نصوص متعلقة باليهود في الصحيفة التي تناولت المعاقل مما يرجح ان وثيقة موادعة اليهود مستقلة عن الوثيقة بين المهاجرين والانصار التي تناولت المعاقل . ويؤيد ذلك ايضا حديث انس بن

---

(٣٣) الشوكاني : نيل الاوطار ٧/٦١ وانظر مجموعة الوثائق السياسية ١٨٦ فهي توضح ان النص ليس من كتابه صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لعمرو بن حزم عامله على اليمن .

(٣٤) الشوكاني : نيل الاوطار ٧/١٠ .

(٣٥) ذهب الى هذا الرأي Sarjeant في مقاله The Constitution of Medina

مالك (رض) « حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار في دار انس بن مالك »[٣٦] ، ولم يذكر انس وجود اليهود في هذا الحلف. وكذلك حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتاباً بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلهم ، وان يفدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين »[٣٧] ولم يذكر اليهود فيه .

وهكذا فان الروايات التي ذكرتها ترجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان احداهما تتعلق بموادعة اليهود كتبت قبل بدر اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، والثانية تتعلق بحلف المهاجرين والانصار وتحديد التزاماتهم وكتبت بعد بدر ، لكن المؤرخين جمعوا بين الوثيقتين .

نص الوثيقة[٣٨] :

كتابه (ص) بين المهاجرين والانصار واليهود

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله] بين المؤمنين والمسلمين من قريش [واهل] يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .

٢ ـ انهم امة واحدة من دون الناس .

٣ ـ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

---

(٣٦) ابن كثير : البداية والنهاية : ٣/٢٢٤ وقال قد رواه الامام احمد والبخاري ومسلم وابو داود .

(٣٧) احمد : المسند ١/٣٧١ و ٢/٢٠٤ وعنه ابن كثير : البداية والنهاية ٣/٢٢٤ .

(٣٨) نقلتها من كتاب مجموعة الوثائق السياسية لانه قارن بين سائر الروايات واثبت الاختلافات في الحاشية انظر منه ص ٤١ـ٤٧ .

٤ ـ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٥ ـ وبنو الحارث [بن الخزرج] على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف .

٦ ـ وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٧ ـ وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٨ ـ وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٩ ـ وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٠ـ بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١١ـ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٢ـ وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف من فداء او عقل (١٢ب) وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ـ وان المؤمنين المتقين [ايديهم] على [كل] من بغى منهم او ابتغى دسيعة ظلم او اثماً او عدوانا او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد احدهم .

١٤ـ ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن .

١٥ـ وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس .

١٦- وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧- وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم .

١٨- وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً .

١٩- وان المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

٢٠- وان المؤمنين المتقين على احسن هدي واقومه . (٢١ب) وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن .

٢١- وانه من اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فأنه قود به ، الا ان يرضى ولي المقتول (بالعقل) وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم الا قيام عليه .

٢٢- وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وامن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثا او يؤويه ، وان من نصره ، او آواه ، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣- وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد .

٢٤- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٢٥- وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وانفسهم ، الا من ظلم نفسه واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته .

٢٦- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

٢٧- وان ليهود بني الحارث مثل ماليهود بني عوف .

٢٨- وان ليهود بني ساعدة مثل ماليهود بني عوف .

٢٩- وان ليهود بني جشم مثل ماليهود بني عوف .

٣٠- وان ليهود بني الاوس مثل ماليهود بني عوف .

٣١- وان ليهود بني ثعلبة مثل ماليهود بني عوف ، الا من ظلم وائم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته •

٣٢- وان جفنة بطن من ثعلبة كانفسهم •

٣٣- وان لبني الشطيبة مثل ماليهود بني عوف، وان البر دون الاثم •

٣٤- وان موالي ثعلبة كانفسهم •

٣٥- وان بطانة يهود كانفسهم •

٣٦- وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد •

(٣٦ب) وانه لا ينحجز على ثأر جرح ، وانه من فتك فبنفسه واهل بيته الا من ظلم ، وان الله على ابر هذا •

٣٧- وان على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة والبردون الاثم •

(٣٧ب) وانه لا يأثم امرء بحليفه ، وان النصر للمظلوم •

٣٨- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين •

٣٩- وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة •

٤٠- وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم •

٤١- وانه لاتجار حرمة* الا باذن اهلها •

٤٢- وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث ، او اشتجار يخاف فساده ، فأن مرده الى الله والى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابره •

٤٣- وانه لا تجار قريش ولا من نصرها •

٤٤- وان بينهم النصر من دهم يثرب •

٤٥- واذا دعوا الى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك ، فأن لهم على المؤمنين الا من حارب في الدين ٠

(٤٥ب) على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم ٠

٤٦- وان يهود الاوس مواليهم وانفسهم على مثل مالاهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم لا يكسب كاسب الا على نفسه ، وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وابره ٠

٤٧- وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم او آثم ، وانه من خرج آمن ومن قصد آمن بالمدينة ، الا من ظلم وأثم ، وان الله جارٌ لمن برّ واتقى ، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ٠

تحليل الوثيقة

ان ما رجحته من تجزئة الوثيقة واعتبارها وثيقتين يجعل الكلام عنها وتحليلها يقوم على فصل المواد المتعلقة باليهود عن المواد التي تنظم علاقة المسلمين ببعضهم وتحدد واجباتهم وحقوقهم ٠

وسأبدا بالكلام عن البنود المتعلقة باليهود لانها اقدم - حسب ما رجحته - رغم انها تتأخر بالنسبة لتسلسل البنود في الوثيقة حيث تتقدمها بنود الوثيقة الثانية المتعلقة بالمهاجرين والانصار ٠

وثيقة موادعة اليهود :

تتضمن وثيقة موادعة اليهود البنود من رقم (٢٤) الى رقم (٤٧) مما يدل على عدم حدوث التداخل بين بنود الوثيقتين ، بل ذكرت بنود كل وثيقة مجتمعة ومتسلسلة ، ولا يتعارض مع هذا القول ورود البند رقم (١٦) خلال بنود وثيقة المهاجرين والانصار مع انه يتعلق باليهود اذ هو يؤكد على التزام

المسلمين بالعدل تجاه حلفائهم اليهود ، فلا يشترط ان يكون ضمن بنود وثيقة موادعة اليهود .

ويدل احد بنود الوثيقة (رقم ٢٤) على ان اليهود التزموا بدفع قسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة (وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين) . وقد ذهب ابو عبيد القاسم بن سلام الى ان التزامات اليهود المالية لا تقتصر على الحرب الدفاعية فهو يرى ان اليهود كانوا يغزون مع المسلمين ايضا ، قال ابو عبيد « ونرى انه انما كان يسهم لليهود اذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة ، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم »[٣٩] . وذكر ابو عبيد « حدثنا عبدالرحمن بن مهدي عن سفيان عن يزيد بن يزيد بن جابر عن الزهري قال : كان اليهود يغزون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسهم لهم »[٤٠] . وهذا الحديث من مراسيل الزهري لا يحتج به ، وقد رويت احاديث اخرى في اشتراك اليهود مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزواته وهي ـ بالاضافة الى ما تقدم :ـ

٢ ـ حديث « استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع » الذي ورد من طريق الحسن بن عمارة ، وقد خرجه ابو يوسف[٤١] والبيهقي ، وذكر البيهقي ان الحسن بن عمارة متروك[٤٢] ورغم ان الحسن بن عمارة غير متفق على تضعيفه لكن اكثر جهابذة المحدثين يضعفونه حتى حكى السهيلي اجماعهم على ذلك[٤٣] .

٣ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لقوم من اليهود قاتلوا

---

(٣٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤٠) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤١) ابو يوسف : الرد على سير الاوزاعي ص ٤٠

(٤٢) البيهقي : سنن ٩/٥٣

(٤٣) العسقلاني : تهذيب التهذيب ٢/٣٠٤ـ٣٠٨

معه » اخرجه الترمذي[٤٤] من طريق الزهري مرسلا وقال انه حديث حسن غريب ، والقاعدة ان مراسيل الزهري لا يحتج بها .

٤ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغزوا باليهود »[٤٥] وهو من مراسيل الزهري لا يحتج به .

٥ ـ حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا بناس من اليهود» اخرجه البيهقي[٤٦] وقال هذا منقطع . وهو من مراسيل الزهري ايضا .

٦ ـ حديث « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة من يهود المدينة غزا بهم خيبر » اورده الواقدي[٤٧] وهو ضعيف وعنه البيهقي[٤٨] والزيلعي[٤٩] .

٧ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه ، فاسهم لهم مع المسلمين» خرجه الخطيب البغدادي[٥٠] عن ابي هريرة (رض) ، لكن اسناده ضعيف سقط منه بعض الرواة .

وهكذا يتبين ان سائر الأحاديث المروية عن اشتراك اليهود مع الرسول صلى الله عليه وسلم في الحروب ضعيفة . وقد وردت احاديث تدل على منع النبي صلى الله عليه وسلم اليهود من الاشتراك مع المسلمين في الحروب وهي

---

(٤٤) الترمذي : سنن ٧/٤٩

(٤٥) الزيلعي : نصب الراية ٣/٤٢٢

(٤٦) البيهقي : سنن ٩/٥٣

(٤٧) الواقدي : كتاب المغازي ٢/٦٨٤

(٤٨) البيهقي : سنن ٩/٥٣ وقال هذا منقطع واسناده ضعيف .

(٤٩) الزيلعي : نصب الراية ٣/٤٢٢

(٥٠) الخطيب : تاريخ بغداد ٤/١٦٠ قال « اخبرني الحسن بن علي بن عبدالله المقرىء حدثنا احمد بن الفرج الوراق حدثنا ابو بكر احمد بن (الردين) قال (الرزين) قرىء على رزق الله بن موسى وانا اسمع قال حدثنا سفيان بن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر عن ابي هريرة . ومن الواضح ان يزيد بن يزيد بن جابر لم يلق ابا هريرة فقد ولد يزيد في حدود سنة ٧٧هـ في حين توفي ابو هريرة سنة ٥٧هـ .

١ ـ اخرج ابو عبدالله الحاكم[٥١] حديثا عن ابي حميد الساعدي (رض) قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا خلف ثنية الوداع اذا كتيبة ، قال : من هؤلاء ؟ قالوا : بنو قينقاع ، وهو رهط عبدالله بن سلام ، قال : واسلموا ؟ قالوا : لا بل هم على دينهم ، قال : قولوا لهم فليرجعوا فانا لا نستعين بالمشركين على المشركين » .

وقد رواه الحاكم كشاهد لحديث آخر . كما روى الحديث نفسه على انه في غزوة أحد ، في حين ان رواية الحاكم تذكر انه في احدى غزواته دون تحديد للغزوة[٥٢] . وقد اخرجه البيهقي عن ابي حميد الساعدي باسنادا صحيح[٥٣] . وروى الواقدي وابن سعد انهم كانوا حلفاء عبدالله بن ابي بن سلول وان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تستنصروا باهل الشرك على اهل الشرك »[٥٤] .

٣ ـ روى ابن اسحق[٥٥] والامام سحنون[٥٦] وابن القيم[٥٧] كلهم طريق الزهري « ان الانصار قالت يوم أحد ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال صلى الله عليه وسلم « لا حاجة لنا فيهم » .

ان الحديث الاول قوي لذلك فالراجح ان ما ورد في نص الوثيقة عن اشتراك اليهود في نفقات الحرب انما يقتصر على الحرب الدفاعية عن

---

(٥١) الحاكم : المستدرك على الصحيحين ٢/١٢٢

(٥٢) الزيلعي : نصب الراية ٣/٤٢٣

(٥٣) البيهقي : سنن ٩/٣٧

(٥٤) الواقدي : كتاب المغازي ١/٢١٥ـ٢١٦
وابن سعد : الطبقات الكبرى ٢/٢٧

(٥٥) سيرة ابن هشام ٢/٦٤

(٥٦) مالك بن انس : المدونة الكبرى ٣/٤٠

(٥٧) ابن القيم : زاد المعاد ٢/٩٢

المدينة ، ولعل البند رقم (٤٤) يوضح ذلك « وان بينهم النصر على من دهم يثرب » •

ولكن لماذا يخرج بعض اليهود لنصرة المسلمين كما في رواية الحاكم ؟ ان ذلك يرجع الى المحالفات التي كانت بين الاوس والخزرج واليهود قبل مجي الاسلام ، فلعل اليهود ارادوا التأكيد على تلك الاحلاف وتقوية ارتباطهم بحلفائهم القدامى للافادة من هذه الصلة في الوقيعة بين المسلمين وتخذيلهم وغلغلة النفاق بين صفوفهم ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم قطع عليهم الطريق برفض معونتهم ما داموا على الكفر • ان استمرار اثر المحالفات القديمة بين الاوس والخزرج واليهود يتضح من قول الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم في احد « ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ » كما يتضح من شفاعة عبدالله بن ابي بن سلول كبير المنافقين في بني قينقاع حلفاء قومه الخزرج ، ومن محاولة بعض الاوس تخليص حلفائهم يهود بني قريظة من القتل بعد نزولهم على حكم النبي صلى الله عليه وسلم فحكم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وبذلك تبرأ من حلفهم كما تبرأ من قبله عبادة بن الصامت (وهو من بني عوف من الخزرج) من بني قينقاع حين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم •

وقد تناولت البنود من رقم (٢٥) الى (٣٥) تحديد العلاقة مع المتهودين من الاوس والخزرج ، وقد نسبتهم البنود الى عشائرهم العربية ، واقرت حلفهم مع المسلمين « وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين » وقد وردت العبارة في كتاب الاموال « أمة من المؤمنين » مما جعل ابا عبيد يقول « فانما اراد نصرهم المؤمنين ومعاونتهم اياهم على عدوهم بالنفقة التي شرطها عليهم ، فأما الدين فليسوا منه في شيء ، ألا تراه قد بين ذلك فقال لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم »[٥٨] • اما ابن اسحق فقد قال « مع المؤمنين » وهو اجود ، ولعل ما في كتاب الاموال مصحف •

---

(٥٨) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

وقد كفلت المادة رقم (٢٥) لليهود حريتهم الدينية ، كما حددت مسؤولية الجرائم وحصرتها في مرتكبها (الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ - اي لا يهلك - الا نفسه واهل بيته) فالمجرم ينال عقابه وان كان من المتعاهدين (لا يحول الكتاب دون ظالم ولا آثم) •

وقد منع البند رقم (٤٣) اليهود من اجارة قريش او نصرها ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستهدف التعرض لتجارة قريش التي تمر غربي المدينة في طريقها الى الشام ، فلابد من اخذ هذا التعهد على اليهود لئلا تؤدي اجارتهم لتجارة قريش الى الخلاف بينهم وبين المسلمين • كما منع البند رقم (٢٩) اليهود من الخروج من المدينة الا بعد استئذان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا القيد على تحركاتهم ربما يستهدف بالدرجة الاولى منعهم من القيام بنشاط عسكري كالمشاركة في حروب القبائل خارج المدينة[٥٩] مما يؤثر على امن المدينة واقتصادها ، واليهود كمواطنين في الدولة الاسلامية في المدينة يجب ان يخضعوا للنظام العام ، كذلك فأن اليهود أعترفوا بموجب البند رقم (٤٢) بوجود سلطة قضائية عليا يرجع اليها سائر سكان المدينة بما فيهم اليهود ، لكن اليهود لم يلزموا بالرجوع الى القضاء الاسلامي دائما بل فقط عندما يكون الحدث او الاشتجار بينهم وبين المسلمين ، اما في قضاياهم الخاصة واحوالهم الشخصية فهم يحتكمون الى التوراة ويقضي بينهم احبارهم ، ولكن اذا شاءوا فبوسعهم الاحتكام الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد خير القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وسلم بين قبول الحكم فيهم اوردهم الى احبارهم « فأن جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وان حكمت فاحكم

---

(٥٩) ذهب الى ذلك عبدالمنعم خان : رسالات نبوية فيما نقله عنه الدكتور صالح العلي في محاضراته (خطية لم تنشر بعد) • والدكتور صالح احمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص١٦ •

بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين[٦٠] » ولاشك ان احتكامهم الى النبي صلى الله عليه وسلم انما كان متأخراً بعد ضعفهم ، كما ان سورة المائـدة متأخرة النزول .

كما ان المعاهدة امتدت بموجب البند رقم (٤٥) لتشمل حلفاء المسلمين وحلفاء اليهود من القبائل الاخرى اذ شرطت المادة على كل طرف مصالحة حلفاء الطرف الآخر لكن المسلمين استثنوا قريشاً « الا من حارب الدين » لانهم كانوا في حالة حرب معهم .

وقد اعتبرت منطقة المدينة حرماً بموجب البند رقم (٣٩) « وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة » والحرم هو مالا يحل انتهاكه ، فلا يقتل صيده ، ولا يقطع شجره ، وحرم المدينة بين الحرة الشرقية والحرة الغربية وبين جبل ثور في الشمال وجبل عير في الجنوب ، ويدخل وادي العقيق في الحرم[٦١] . وبذلك احلت هذه المادة الأمن داخل المدينة ومنعت الحروب الداخليـة .

وثيقة الحلف بين المهاجرين والانصار :

تبدأ الوثيقة التي كتبت بين المهاجرين والانصار ببيان الاطراف المتحالفة فهي بين « المؤمنين والمسلمين من قريش واهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » والتمييز بين المؤمنين والمســلمين واضح لان المعــروف ان المؤمن هو من آمن اقراراً باللسان وتصديقاً بالقلب ، والمسلم هو من خضع لاحكام الاسلام وأدى فرائضه ، ويتميز الصنفان في اهل يثرب فقط لظهور النفاق فيهم بعد غزوة بدر الكبرى ، اما المهاجرون فليس فيهم مسلم الا وهو مؤمن مصدق بقلبه .

(٦٠) المائدة : ٤٢ـ٤٣ وانظر محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ٢/١٢٨

(٦١) انظر محمد حميد الله : الوثائق السياسية ص ٤٤١ـ٤٤٢ والنووي : صحيح مسلم بشرح النووي ٩/١٣٦

ويقرر البند رقم (١) « انهم امة واحدة من دون الناس » امه تربط افرادها رابطة العقيدة وليس الدم ، فيتحد شعورهم وتتحد افكارهم وتتحد قبلتهم ووجهتهم ، ولاؤهم لله وليس للقبيلة ، واحتكامهم للشــرع وليس للعرف ، وهم يتمايزون بذلك كله على بقية الناس « من دون الناس فهــذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم من اليهود والحنفاء ، ولاشك ان تمييز الجماعة الدينية كان امراً مقصوداً يسـتهدف زيـادة تماسـكها واعتزازها بذاتها ، يتضح ذلك في تمييزها بالقبلة واتجاهها الى الكعبة بعد ان اتجهت ستة عشر او سبعة عشـر شهراً الى بيت المقـدس[٦٢] وقد مضى النبي صلى الله عليه وسلم يميز اتباعه عمن سواهم في امور كثيرة ويوضـح لهم انه يقصد بذلك مخالفة اليهود من ذلك : ان اليهود لا يصلون بالخف فأذن النبي صلى الله عليه وسلم لاصحابه ان يصلوا بالخف ، واليهود لاتصبغ الشيب فصبغ المسلمون شيب رأسهم بالحنـــاء والـكتم • واليهود تصوم عاشوراء والنبي صلى الله عليه وسلم يصومه ايضاً ثم اعتزم اواخر حياته ان يصوم تاسوعاء معه مخالفة لهم • ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وضـع للمسلمين مبدأ مخالفة غيرهم والتميز عليهم فقال « ومن تشبه بقوم فهو منهم» وقال « لا تشبهوا باليهود » والاحاديث في ذلك كثيرة وهي تفيد معنى تميز المسلمين واستعلائهم على غيرهم ، ولا ريب ان التشبه والمحاكـاة للآخرين يتنافى مع الاعتزاز بالذات والاستعلاء على الكفار[٦٣] • ولكن هذا التميـز والاستعلاء لا يشكل حاجزاً بين المسلمين وغيرهم ، فكيان الجماعة الاسلامية مفتوح وقابل للتوسع ويستطيع الانضمام اليه من يقبل « ايديولوجيته » •

وقد ذكرت البنود من (٣) الى (١١) الـكيانات العشائرية ، واعتبرت المهاجرين كتلة واحدة لقلة عددهم ، اما الانصار فنسبتهم الى عشائرهم ،

---

(٦٢) خليفة : التاريخ ٢٣ـ٢٤ وسيرة ابن هشام ١/٥٥٠

(٦٣) يعطي ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم فكرة واضحة عن هذا المعنى •

وذكر العشائر لا يعني اعتبارها الاساس الاول للارتباط بين الناس ، ولا يعني الابقاء على العصبية القبلية والعشائرية فقد حرم الاسلام ذلك « ليس منا من دعا الى عصبية » ، وانما للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، وجعل الاسلام العقيدة هي الاصل الاول الذي يربط بين اتباعه لكنه اعترف بارتباطات اخرى تندرج تحت رابطة العقيدة وتخدم المجتمع وتساهم في بناء التكافل الاجتماعي بين ابنائه مثل الارتباطات الخاصة بين افراد الاسرة الواحدة وما يترتب عليها من حقوق وواجبات على الاباء والابناء والامهات وافراد العشيرة الواحدة وما يترتب عليهم من حقوق وواجبات كالتضامن في دفع الديات وفكاك الاسرى واعانة المحتاج منهم وافراد المحلة الواحدة « مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه » وافراد القرية الواحدة « ايما اهل عرصة اصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى » وابناء المدينة الواحدة فلا تخرج زكاة أموالهم من مدينتهم الا بعد استيفاء حاجات ابنائها ••• وهكذا رتب الاسلام على الوحدات الاجتماعية الصغيرة القيام بمهام التكافل الاجتماعي وبذلك سد ثغرات كبيرة ، وتأتي الدولة في نهاية المطاف فتسد ما تبقى من ثغرات مما عجز عنه الافراد ••• ولاشك ان ذلك يرفع عبئاً كبيراً عن كاهل الدولة تنوء به الدول الحديثة •

وهكذا فأن اقرار الروابط العشائرية قصد به الاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، ولكن لا تناصر في الظلم ولا عصبية وبذلك حول الاسلام وجهة الروابط القبلية واستفاد منها بتكييفها وفق اهدافه العليا •

ان التكافل الاجتماعي يحتم على العشيرة ان تعين افرادها ومن ذلك اذا قتل فرد منها احداً خطأ ، فانها تدفع دية القتل بالتضامن بين افرادها ، وقد كان ذلك متعارفاً عليه في الجاهلية فأقرته الوثيقة لما فيه من التعاون « على ربعتهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الاولى » اي على شأنهم وعادتهم من

احكام الديات[٦٤] • وكذلك تعين العشيرة الاسرى من افرادها بمفاداتهم بالمال « وهم يفدون عانيهم ـ اي الاسير ـ بالمعروف »[٦٥] • كما اكدت الوثيقة على المسئونية الجماعية ، واعتبرت سائر المؤمنين مسئولين عن تحقيق العدل والامن في مجتمع المدينة • ان اهمية ذلك كبيرة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشكل قوة منظمة كالشرطة لتعقيب الجناة ومعاقبتهم •

ونظراً لكون الحدود على الجرائم مصدرها الله تعالى لذلك فأن السعي الى تطبيقها واجب ديني على المؤمنين ، وهذا يكسب الاحكام قدسية ويعطيها قوة كبيرة ، ويمنع ما ينشأ في نفوس بعض الناس من الرغبة في تحديها والخروج عليها كما يحدث في ظل القوانين الوضعية • ان اهتمام الوثيقة بابراز دور المؤمنين يتضح من البند رقم (١٣) والبند رقم (٣١) حيث ينص البند رقم (١٣) « وان المؤمنين المتقين ايديهم على كل من بغى منهم او ابتغى دسيعة ظلم او اثماً او عدواناً او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد احدهم » فهي تعتمد على المؤمنين في الاخذ على يد البغاة والمعتدين والمفسدين والمرتشين ، ومعنى (دسيعة ظلم) اي طلب عطية من دون حق[٦٦] • وتخصيص المتقين بتحمل المسؤولية لانهم احرص من سواهم على تنفيذ الشريعة لكمال ايمانهم ولان من اتصف باصل الايمان قد يرتكب الحرام فيبغي ويخالف الحدود فيمنع من ذلك[٦٧] •

---

(٦٤) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ • وابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٣/٢٧٩ • وانظر شرح الزرقاني المالكي على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ • وابن منظور : لسان العرب مادة (عقل) •

(٦٥) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ • وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨

(٦٦) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٢/١١٧ • وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية ٤/١٦٨ وابن منظور : لسان العرب مادة «دسع» •

(٦٧) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨

اما البند رقم (٢١) فنصه « ومن اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فأنه قود به ، الا ان من قتل مؤمناً بلا جناية كانت منه ولا جريرة توجب قتله فأن القاتل يقاد به ويقتل الا اذا اختار اهل القتيل اخذ الدية بدل القصاص او وقع منهم العفو[٦٨] ، وسواء اختار اهله القتل او الدية فأن المؤمنين كافة - بضمنهم اهل القاتل - يتعاونون في تطبيق الحكم عليه وعدم حمايته مهما بلغت درجة قرابته لهم اذ « لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثا او يؤويه ، وان من نصره او آواه ، فأن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل » . والمحدث كل من اتى حداً من حدود الله عزوجل ، فليس لاحد منعه من اقامة الحد عليه ، ومن آواه فأن الله يلعنه ويغضب عليه ، ولا يقبل منه التوبة عن فعلته في نصرة المجرمين ولا يقبل منه فدية لذلك[٦٩] .

ويقتضي التكافل الاجتماعي بين المؤمنين ان يعينوا المفرح منهم (اي الذي اثقله الدين)[٧٠] ان كان اسيراً بفدائه وان كان جنى جناية عن خطأ دفعوا الدية عنه كما ينص البند رقم (١٢) وقد ذهب ابن سعد الى ان المفرح هو من يكون في القوم لا يعرف مه مولى[٧١] . ومن الواضح ان صلة الولاء يترتب عليها العون والمساعدة في الديات وغيرها . فمن لم يكن له عشيرة ينتسب اليها صلبية او ولاء فأن المؤمنين جميعا اولياؤه وعليهم مساعدته ، فأذا جنى جناية كانت جنايته على بيت المال لانه لا عاقلة له[٧٢].

---

(٦٨) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٣/٤٢٤ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨-١٦٩ والشوكاني : نيل الاوطار ٧/٦١ .

(٦٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٧٠) ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٠٢ . وابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ . وابن الاثير : النهاية ٣/٤٢٤ . وابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

(٧١) ابن سعد : الطبقات الكبرى : ١/٤٨٦ .

(٧٢) ابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

لقد اقر البند (١٢ب) فكرة الحلف ولكنه لم يسمح بالتجاوز على حقوق الولاء التي للسيد على المعتقين من مواليه ، فلا يجوز لاحد محالفتهم دون اذن سيدهم ، ويتضح من حديث شريف ان الاسلام انما اقر استمرار الاحلاف القديمة لكنه منع استحداث احلاف جديدة ونص الحديث « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح قام في الناس خطيباً فقال : يا ايها الناس انه ما كان من حلف في الجاهلية فأن الاسلام لم يزده الا شدة ولا حلف في الاسلام »[٧٣] .

ويبرز في البند رقم (١٤) استعلاء المؤمنين على الكافرين « لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن » فهذا دليل على ان دم الكافر لا يكافىء دم المؤمن ، وتأكيد على الترابط الوثيق بين المؤمنين وموالاتهم لبعضهم ، وقطع صلات الود والولاء القديمة مع الكفار .

ويقرر البند رقم (١٧) « ان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم » فمسؤولية اعلان الحرب والسلم لا يقرره الافراد بل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأذا اعلن الحرب فأن سائر المؤمنين يصبحون في حالة حرب مع الخصم ولا يمكن لفرد منهم مهادنته لانه مرتبط بالسياسة العامة للمؤمنين[٧٤] . كما ان عبء الحرب لا يقع على عشيرة دون اخرى بل ان الجهاد فرض على جميع المؤمنين وهم يتناوبون الخروج في السرايا والغزوات[٧٥] « وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضا » بند رقم (١٨) .

---

(٧٣) رواه احمد : المسند ١/١٨٠ و ٢/٢١٥ ورواه الترمذي وقال « هذا حديث حسن صحيح » (انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي ٧/٨٣) .

(٧٤) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ .

(٧٥) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث ٣/٢٦٧ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ وابن منظور : لسان العرب مادة (عقب) .

وقد أقر البند رقم (١٥) مبدأ الجوار الذي كان معروفا قبل الاسلام ، وجعل من حق كل مسلم أن يجير ، وأن لا يُخْفَرَ جواره ، كما حصر الموالاة بين المؤمنين ، والموالاة تقتضي المحبة والنصرة فلا يجوز لمؤمن ان يوالي كافراً « والمؤمنون بعضهم اولياء بعض » « يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض من يتولهم منكم فانه منهم »[٧٦] « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين »[٧٧] • لكن البند رقم (٢١) يمنع من بقي على الشرك من الاوس والخزرج من اجارة قريش وتجارتها او الوقوف امام تصدي المسلمين لها ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مصمماً على المضي في سياسة التعرض لتجارة قريش ، ولاشك ان المسلمين من الاوس والخزرج وهم الاكثرية الغالبة في عشائرهم هم الذين سيتكفلون بتطبيق هذه المادة بالنسبة للمشركين من افراد عشائرهم • انهذا الالتزام سبق ان اخذ تعهد اليهود به ايضا عند موادعتهم • وان تكرر النص في الوثيقة يؤيد اعتبار الوثيقة تأليفاً بين مواد وثيقتين منفصلتين كما سبق •

ولا مانع من ان ينص في وثيقة الحلف بين المهاجرين والانصار على معاملة اليهود المحالفين للمسلمين بالمعروف والعدل وعدم التحريض عليهم وايذائهم ، رغم عدم وجود اليهود عند صياغة النصوص ، بل ان ذلك يعبر عن ثبات القيم الاخلاقية في السياسة الاسلامية وانها لا تعرف المخاتلة ولا الطعن من الخلف (بند رقم ١٦) •

وفي ختام بنود الوثيقة المتعلقة بالتحالف بين المهاجرين والانصار يقرر البند رقم (٢٣) ان النبي صلى الله عليه وسلم هو المرجع الوحيد في كل خلاف يقع بين المسلمين في المدينة « وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد صلى الله عليه وسلم •

---

(٧٦) المائدة : آية ٥١ •

(٧٧) آل عمران : آية ٢٨ •


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



١٧ـ ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)
الطبقات الكبرى ، ط . ليدن .

١٨ـ ابن سيد الناس : ابو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبدالله (ت٧٣٤هـ)
عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير ، جزآن ، نشر مكتبة القدسي ، القاهرة ـ (بدون تاريخ) .

١٩ـ الشوكاني : محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)
نيل الأوطار ، ٤ مجلدات ، ط ٣ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ـ ١٣٨٠هـ (١٩٦١م) .

٢٠ـ الطبري : محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)
تاريخ الطبري ، ١٠ مجلدات،تحقيق ابي الفضل ابراهيم-مصر .

٢١ـ ابو عبيد : القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)
الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، ط١ ، مصر ـ ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م) .

٢٢ـ ابن القيم : ابو عبدالله محمد (ت ٧٥١هـ)
زاد المعاد ، ٤ أجزاء ، ط ١ ، مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م) .

٢٣ـ ابن كثير : عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) .
البداية والنهاية ، ١٤ جزءاً ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ـ ١٣٥١هـ (١٩٣٢م) .

٢٤ـ ابن ماجه : محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ) .
السنن ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، نشر دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ـ ١٩٥٣م .

٢٥- مالك بن انس : (ت ١٧٩هـ)
المدونة الكبرى ، ٨ مجلدات ، مطبعة السعادة ، مصر - ١٣٢٣هـ .

٢٦- مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)
صحيح مسلم بشرح النووي ، مصر - ١٣٤٩هـ .

٢٧- المقدسي : المطهر بن طاهر (ت ٣٥٥هـ)
كتاب البدء والتأريخ ، ٦ اجزاء ، بعناية كلمان هوار ، باريس ١٩٠٣م .

٢٨- المقريزي : تقي الدين ابو العباس أحمد (ت ٨٤٥هـ)
امتاع الاسماع ، تحقيق محمود شاكر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٤١م .

٢٩- ابن منظور : جمـــال الدين ابو الفضل محمـد بن مـكرم بن علي (ت ٧١١ هـ) .
لسان العرب ، ط . دار صادر ، بيروت .

٣٠- ابن هشام : ابو محمد عبدالملك (ت ٢١٨هـ)
السيرة النبوية ، مجلدان ، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي ، ط٢ ، مطبعـة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) .

٣١- الواقدي : محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ)
كتاب المغازي ، ٣ أجزاء ، تحقيق الدكتور مارسـدن جوس مطبعة اوكسفورد - ١٩٦٦ .

٣٢- ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (ت ١٨٢هـ)
الرد على سير الاوزاعي ، بتحقيق ابي الوفا الافغاني ، ط ١ ، مصر - ١٣٥٧هـ .

المراجع الحديثـة :

٣٣ـ اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ، ط ١ ، مطبعة الارشاد، بغداد ـ ١٩٦٧م •

٣٤ـ صالح أحمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السابع عشر ، بغداد ـ ١٩٦٩م •

٣٥ـ فلهاوزن : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ـ ١٩٥٦م •

٣٦ـ محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية ، ط٢ ، الناشر دار الارشاد ، بيروت ـ ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) •

٣٧ـ محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ، ط ٢ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر ـ ١٩٦٥م •

٣٨ـ Sarjeant, The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly. vIII/1-2.

من اعجاز القرآن التشريعي

بقلم : حارث سليمان الضاري

المعيد بكلية الامام الاعظم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين الذي خصه ربه بالمعجزة الكبرى والرسالة العظمى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا وبعد ...

فقد دعا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قومه الى دين جديد فكان منهم اباء وعناد : وحصل منهم صدود واعراض وايد دعواه تلك بمعجزته الكبرى [القرآن] الكريم الذي تحداهم به بل وتحدى به الخلق اجمعين فطلب منهم الاتيان بمثله كلا فقال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين)[١].

أو بمثله بعضا كمثل أقصر سورة منه فقال (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين)[٢] فعجزوا عن ذلك عجزا تاماً حيث لم يكن ذلك في مقدورهم ولا داخلا تحت استطاعتهم ولقد سجل القرآن الكريم عجزهم عن ذلك بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[٣] .

(١) آية ٣٤ سورة الطور
(٢) آية ٢٢ سورة البقرة
(٣) آية ٨٨ سورة الاسراء

ولما كـان القرآن ولا يزال المعجزة الخالـدة الباقيـة على مر الزمن المتحدية لكل معاند المفحمة لكل معارض القاهرة لكل مكابر ، أخذت ترنوا اليه أبصار العلماء وتخفق له قلوبهم وتتجـه اليه هممهم ، فتناولوه بالبحث والدراسة باحثين عن جوانب عظمته جاهدين في التعرف على وجوه اعجازه التي حققت له ذلك الاعجاز وضمنت له استمرار التحدي ودوام الاعجاز . وكان من نتيجة جهودهم أن انتهوا الى عدة أقوال نكتفي منها بذكر أهمها :

فمن العلماء من قال : ان القرآن معجز ببلاغته وفصاحته : ومنهم من قال : انه معجز في تأليفه وترصيفه وترابط جمله وحسن تنظيمه ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من علوم ومعارف ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيوب المستقبلة[٤] .

ومنهم من قال : ان اعجاز القرآن يتمثل فيما اشتمل عليه من هدايـة وتشريع : ولقد رأينا من المفيد أن نقتصر على دراسة الوجه الاخير ألا وهو وجه [الهداية والتشريع] دراسة موجزة وذلك نظراً لأن هذا الوجه لم يحض فيما نعلم بما حضي به غيره من الوجوه الاخرى .

من الدراسة والعناية الجدير بها من ناحية : ونظرا لأهميته من ناحية أخرى خصوصا في هذا العصر الذي فتن اهله بالنظريات الواحدة والمبادىء الهدامة والافكار الضالة الهزيلة ناسين أو متناسين ان القرآن الكريم : قـد قدم لهم أسمى المبادىء وأروع النظريات وأبدع التشريعات ، هذا وتناولت في هذه الدراسة الموجزة : تعريف الاعجاز والقرآن وبينت المراد منهما : كما بينت المراد من التشريع وان التشـريع القرآني امتاز على غـيره من التشريعات الاخرى بعدة ميزات كانت سببا لخلوده واستمرار التحدى بـه وقد أوردت بعض هذه الميزات التي تتمثل في يسر التشريعات القرآنيـة وسهولتها وفيما اشتملت عليه من مبادىء العدل والمساواة ومكارم الاخلاق

(٤) البرهان حـ٢ ص٩٥ ـ الزركشي . الاتقان حـ٢ ص١٢٢ ـ السيوطي

والدوام والشمول وغيرها من الميزات التي جعلته صالحا وملائما زمان ومكان لكل هذا وارجو أن أوفق لاعطاء فكرة واضحة عن هذا الوجه من وجوه اعجاز القرآن الكريم الذيأرى انه من اهم اسباباستمرار التحدىوالاعجاز بالقرآن الكريم •

معنى الاعجــاز :

الاعجاز مصدر أعجز يعجز اعجازا : والاعجاز هو ايقاع الشخص في العجز : والعجز عن الشيء عدم القدرة على مباشرته واتيانه : والمراد به هنا هو (اثبات القرآن العجز للخلق جميعا عن الاتيان بمثله أو بمثـــل اقصر سورة منه) •

والاعجاز مركب اضافي من باب اضافة المصدر لفاعله : هذا وليس الاثبات المذكور مقصودا لذاته بل المقصود لازمه وهو اظهار ان هذا الكتاب حق من عند الله تعالى وان الذى جاء به نبي حقا ورسول صدقا وانه لا ينطق عن الهوى (ان هو الا وحي يوحي) •

معنى القــرآن :

القرآن في الاصل مصدر على وزن : فعلان بالضم كالغفران والشكران تقول قرأته قرأ وقراءة وقرآناً بمعنى واحد : أي تلوته تلاوة : وقد جـــاء استعمال القرآن بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى [ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه)[٥] ثم صار علما شخصيا[٦] لذلك الكتاب الكريم الذي انزله الله تعالى على خاتم انبيائه ورسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تأييدا لدعواه وتصديقا لرسالته واثباتاً لنبوته وليكون دستورا عاما يرجـــع

---

(٥) ١٨ سورة القيامة

(٦) النبأ العظيم ص٧ الشيخ عبدالله دراز

اليه المسلمون فيما يهمهم من امور دينهم ودنياهم وليسترشدوا به فيما يعود عليهم بالخير والسعادة في معاشهم ومعادهم .

وقد وضع علماء القرآن تعريفا (للقرآن) قاصدين تقريب معناه وتمييزه عما عداه من سائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية التي نشاركه في كونها وحيا الهيا والتي قد يظن انها تشاركه في اسم القرآن ايضا فقالوا (القرآن هو الكلام المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام المتعبد بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه المنقول الينا تواترا)[7] .

المراد بالتشريع :

التشريع مصدر شرّع يشرع تشريعاً : وهو في اللغة من الشريعة : وهي مورد الشاربة والشريعة ايضا ما شرع الله لعباده من الدين ، وشرع لهم اي سنّ[8] .

والمراد بالتشريع هنا هو جملة ما شرعه الله تعالى من القواعد والتعاليم والانظمة التي اشتمل عليها القرآن الكريم والتي جاءت لاصلاح النفوس البشرية ولتنظيم شؤون المجتمعات الانسانية على أسس صالحة ودعائم سليمة تكفل للناس جميعا الخير وتضمن لهم السعادة والامن والسلام ولذلك فان التشريعات القرآنية جاءت شاملة لجميع متطلبات الحياة : الدينية والدنيوية بكافة نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحربية والتربوية وغيرها من التشريعات السامية التي سمى القرآن الكريم بها على كل ما عداه من التشريعات الأخرى السابقة واللاحقة سواء السماوية ام الوضعية والتي فاق بها أيضا كل ما حدث ويحدث من المذاهب والنظريات المبتدعة المخالفة للفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها : ولذا فان التشريعات القرآنية قد حازت اعجاب المنصفين ممن آمنوا بكون القرآن منزلا

---

(٧) مناهل العرفان حـ١ ص١٢ عبدالعظيم الزرقاني
(٨) مختار الصحاح ص٣٣٥ ابو بكر الرازي

من عند الله تعالى : وممن لم يؤمنوا بذلك ويحسن بنا ان نعرض لبعض من شهادات اولئك المنصفين الذين بهرتهم تشريعات القرآن وجعلتهم يشيدون بفضل تلك التشريعات وامتيازها وسموها : واليك ما قاله الفيلسوف الانجليزي (برناردشو) بهذا الخصوص قال (برناردشو) ان رجلا مثل محمد لو تسلم زمام الحكم المطلق اليوم في العالم باجمعه لتم النجاح في حكمه ولقاده الى الخير ولحل مشاكله بوجه يحقق للعالم السلام والسعادة المنشودة [٩] .

وقال الفيلسوف الروسي (تالستوي) في معرض اشادته بتعاليم القرآن اني كلما قرأت قوله تعالى (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) وقوله تعالى (فان الذكرى تنفع المؤمنين) أدركت ان صلاح النفوس وان اصلاح العالم محقق ومرجو من هذا الطريق [١٠] .

هذا ومما لايشك فيه من له أدنى لب ومن لديه شيء من انصاف ان الناحية التشريعية في القرآن الكريم من اظهر وجوه اعجازه : فالقرآن هو المعجزة الخالدة الباقية ومن لوازم خلودها وبقائها استمرار التحدي بها ، ونحن نعلم ان جهات التحدي في القرآن الكريم متعددة فمن بلاغة وفصاحة الى حسن نظم وتأليف الى اخبار بالغيوب المستقبلة الى اشارة الى امم بائدة وانبياء وملوك سالفة الى لفت نظر الى الكون واسراره ومبدأ خلقه والى غير ذلك من جوانب الاعجاز التي اشتمل عليها القرآن الكريم .

غير ان هذه الجوانب وتلك الجهات يتفاوت الاعجاز فيها من وقت لآخر ومن عصر لعصر آخر .

ففي مبدأ نزول القرآن كانت البلاغة والفصاحة التي احتوى عليها القرآن من أبرز وجوه التحدي والاعجاز به لأن القرآن كان قد نزل

---

(٩) البيان في اعجاز القرآن ص٩ محمد السباعي الديب
(١٠) البيان في اعجاز القرآن ص ٩ محمد السباعي الديب

والعرب مشغوفة بها ومشغولة في اقامة الاسواق واعمار النوادي للتسابق والتبريز فيها فجاء القرآن متحديا لهم في مهنتهم ومعجزا لهم في صنعتهم التي برعوا فيها فاعلنوا عجزهم عن محاكاته وعدم قدرتهم على الاتيان بمثله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[11] •

واما اليوم وقد هانت البلاغة والفصحاحة واضحت العجمعة على السنة اهلها بادية ولم يعد الاهتمام بها كما كان ، واصبح الناس اليوم مشغولين بنوع آخر من نواحي الحياة المختلفة ومفتونين بفن آخر من فنونها ألا وهو (التشريع والتقنين) وكانت بين ايديهم تشريعات مختلفة ونظم وقوانين متباينة سماوية وأرضية قديمة وحديثة ، غير انها جميعا لا تدنوا من تشريعات القرآن فضلا عن أن تحاكيها ولقد شهد بذلك الاعداء قبل الاصدقاء كما علمت ويشهد بذلك الواقع الذي يرينا حيرة الانسانية وعذابها وواقعها المؤلم الذي وضعها فيه تباين التشريع وتخلخله وعجزه عن الوفاء بمطالبها وتحقيق سعادتها واستقرارها نظرا لخضوعه لارادة الانسان المتغيرة والمتأثرة بالبيئة أو بافكاره وآرائه الخاصة التي قد لا تلائم غير بيئته وعصره ، بخلاف تشريعات القرآن الملائمة لطبيعة الانسان المحققة لجميع مصالحه لانها غير خاضعة لارادة الانسان بل خاضعة لمشيئة خالق الانسان ومدبر شؤون العالم بجميع أحواله واسراره والتي قدم فيها انجح دستور وأصلح نظام عرفته الانسانية في عصورها المتعاقبة حيث لم يترك ناحية من نواحي الحياة الا وقد ضع لها القواعد التي تكفل لها النجاح والضوابط التي تضبطها من الانحراف عن الطريق الملائم لفطرة الانسان المحقق لمصالحه وخيره في الحياة وبعد الممات •

فأتى بتشريعاته الدينية والمدنية : السياسية والاجتماعية والاقتصادية

---

(١١) آية ٨٨ الاسراء

والعسكرية والتربوية والاخلاقية وغيرها من التشريعات التي لا يمكن أن يقوم بها أو أن يأتي بمثلها سعة وشمولا وملائمة أي نظام أو اي شريع في العالم سوى القرآن الكريم الذي انزل على رجل أمي لم يقرأ ولم يكتب ولا نشأ في بلد علم وتشريع (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون)[١٢] .

نعم لم يقرأ ولم يكتب ولا اختلف الى مدرسة ولم ينتسب الى جامعة ولم يتخصص في فرع من فروع المعارف الانسانية بل كان أمياً كما قد اسلفنا شهد القرآن باميته في قوله تعالى (هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين)[١٣] .

واذا كان الامر كذلك فمن أين جاء القرآن الكريم ومن اي جهة صدر ذلك التشريع الحكيم ؟ انه جاء من السماء نزل به الروح الامين على قلب محمد ليكون من المنذرين انه الوحي الالهي الذي انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج به الناس من الظلمات الى النور ويهديهم الى ما فيه خيرهم وسعادتهم في دنياهم وآخرتهم : وخلاصة القول فان الناحية التشريعية في القرآن الكريم من أظهر وجوه الاعجاز فيه لأنها من أهم اسباب استمرار التحدي الذي هو شرط لوجود المعجزة واستمرارها وخلودها : وذلك لموافقتها لما جنح اليه أهل هذا العصر وشغفوا به من قوانين ونظم وتشريعات فالقرآن يتحدى هؤلاء واولئك جميعاً من هذه الناحية كما تحدى العرب قبل ذلك بلاغة وفصاحة ويضع بين يدي الانسانية اكمل نظام وأشمل تشريع واعدل قانون : لما امتاز به من مزايا جعلته حقيقة ملائما لكل بيئة وصالحا لكل زمان .

---

(١٢) آية ٤٨ العنكبوت

(١٣) آية ٢ ـ الجمعة

ويجدر بنا أن نعرض هنا بايجاز لبعض تلك (المزايا) التي اشتمل عليها القرآن الكريم وانطوت عليها آياته محاولين اعطاء فكرة عامة عنها فنقول

مزايا التشريعات القرآنية :

ان الدارس للقرآن الكريم المتأمل لآياته التشريعية يجد ان القرآن قد قدم للانسانية دستورا كاملا شاملا لجميع نواحي الحياة محققا لكل ما تصبو اليه الانسانية من سعادة وأمن ورقي ورخاء وذلك بما اشتمل عليه من قواعد تشريعية سامية ومبادىء مثالية عالية جعلته حقيقا باعتلاء عرش السمو والامتياز • وجديرا بالحياة والهيمنة على كل ما عداه من التشريعات والنظريات العاجزة عن الوصول الى من وصل اليه القرآن الكريم من السعة والشمول والمرونة والملائمة لطبيعة الانسان وسنة الحياة المتغيرة واليك ايها القارىء بعض تشريعات القرآن ومبادئه العامة لكي تكون على بصيرة مما ذكرنا من ان القرآن بما فيه من تشريعات مثالية محقق لجميع مطالب الانسانية في شتى عصورها وعلى اختلاف بيئاتها : وهذه التشريعات والمبادىء اتي رأينا الاقتصاد على ايرادها هي : اليسر والسهولة : والوسطية ـ والاحكام المجملة والمبادىء العامة ـ والعدل والمساواة والتكافل الاجتماعي والشورى ومكارم الاخلاق والدوام والشمول •

١ ـ اليسر والسهولة :

ان مما امتازت به التشريعات القرآنية ـ اليسر والسهولة ـ يسر التكاليف وسهولة التعاليم حيث خلت من الغلو في التطبيق : والتعقيد في الفهم فجاءت متمشية مع طبيعة الانسان مراعية ضعفه وميله الى اليسير من الامور في جميع تعاليمها وتكاليفها قال تعالى (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) وقال (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فلم تتشدد التشريعات القرآنية في أحكامها كما تشددت الشريعة الموسوية في احكامها وحدودها حيث جاءت

فيها العقوبة للزاني مثلا موحدة الا وهي (الرجم) فقط بينما شريعتنا قد فصلت العقوبة وبينت ان الرجم عقوبة للمحصن فقط واما غير المحصن فحده الجلد : وكان فيها القصاص للقاتل فقط بينما جاءت شريعتنا بالقصاص والدية معا[14] وتتجلى روح التيسير ورفع الحرج في اباحتها المحظورات عند الضرورات قال تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) •

ومن هنا نشأت قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في الشريعة الاسلامية وكما كانت التشريعات القرآنية يسيرة التكاليف كانت كذلك سهلة المأخذ مسايرة للعقول خالية من التعقيد فلا اسرار فيها ولا كهنوت بل يسر وسهولة وسماحة كما قال عليه الصلاة والسلام (انما بعثت بالحنيفية السمحاء) •

٢ ـ وسطية التشريعات القرآنية :

من مظاهر امتياز التشريعات القرآنية : انها تشريعات وسط فهي وسط في العقيدة وفي التشريع وفي الاخلاق • حيث جاءت ملبية لمطالب الروح والجسد جامعة بين الروح والمادة بين العبادة والعمل معنية بشؤون الدنيا والآخرة قال تعالى (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين)[15] لذلك كانت امتنا وسطا بين من يعتقدون التعدد والتثليث وبين من لا يعتقدون بوجود خالق لهذا الكون مطلقا فسلكت المسلك الوسط مسلك العقل والمنطق والواقع ، وكانت وسطا بين من غلبت عليهم المادية والحظوظ الجسدية كاليهود[16] ومن اتجهوا الى المادية المحضة التي لم يعترفوا بغيرها كالشيوعيين واضرابهم من الماديين الذين رفعوا شعار

---

(١٤) حجة الله البالغة حـ١ ص ٧٨ الدهلوي
(١٥) آية ٧٧ سورة القصص
(١٦) مناهل العرفان حـ٢ ص٢٦٢ الزرقاني

(لا اله والحياة مادة) وبين من غلبت عليهم النواحي الروحية وتعذيب الجسد واذلال النفس كالهندوس والنصارى كما كانت وسطا ايضا بين من تحللو من الاخلاق كلية كالوجوديين والشيوعيين وبين من غلوا فيها حتى وصلوا بها الى حيث لا ترض بها النفوس العزيزة من ذلك ما ورد في الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر) فان ذلك وان كان دعوة الى التسامح فانه بهذه الصورة يؤل الى الذل والمهانة فالتشريعات القرآنية اذن وسط بين المفرطين والمفرطين وسط بين المغالين والمتحللين بل هي وسط كما أراد لها منزلها (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)[١٧] .

٣ ـ احكام مجملة ومبادىء عامة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا : ان القرآن أتى باحكام مجملة ومبادىء عامة ولم يتعرض احيانا للتفريع والتفصيل لتكون الشريعة أدنى الى الفهم وأبقى على الدوام والاستمرار وأيسر في التطبيق والتنفيذ فقد عنيت تشريعاته بالمبادىء العامة وتركت كثيرا من الاحكام لاجتهاد المجتهدين من علماء المسلمين واستنباطاتهم ولتوضيح ذلك نذكر ما قاله الشيخ عبدالرحمن تاج شيخ الازهر سابقا في هذا المجال في كتابه (السياسة الشرعية والفقه الاسلامي) قال الشيخ تاج ـ فشريعة الاسلام هي شريعة الخلود باقية ما بقيت الدنيا لا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير واذا كان الامر كذلك وجب ان تكون وافية بجميع الاحكام والقوانين التي تحتاج اليها في تدبير شوؤنها وتنظيم حياتها صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها ومراحل تقدمها ورقيها تزودها في كل عصر وكل جيل بما يكفل لها السعادة ويسبغ عليها السلام والامن الى أن قال : وهنا ينبغي التنبيه الى انه ليس معنى ان القرآن تبيان لكل شيء انه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ونص على

---

(١٧) آية ١٤٢ سورة البقرة

تفاصيل احكامها فان الواقع يشهد بانه في اغلب الامــــر لم يدخل في هــذه التفاصيل ولم يعن بعرض تلك الجزئيات وانما أتت الاحكام التي عرض لها قوانين عامة ومبادىء كلية يمكن تحكيمها في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية مما يتصل بتلك القوانين والمبادىء فهي مبادىء وقوانين محكمة ثابتة لا تختلف ولا يسوغ الاخلال بشيء منها ، وعامة كلية يمكن ان تتمشى مع اختلاف الظروف والاحوال[18] .

ولذا فان التشريعات القرآنية قد اتسمت بالمرونة والشمول بنصها على المبادىء العامة التي لا يطرأ عليها تبديل ولا يلحقها تغيير واكتسبت صفـــة الاستقرار والدوام التي اهلتها للصلاح لكل زمان والتي انفردت بها عـــن غيرها من الشرائع السماوية التي انتهت بانتهـاء زمانهـــا وانقضت بانقضاء الوقت المحدد لها وهو ظهور الرسالة الخاتمة والتي اعتراها التبديل والتحريف فقد ورد في القرآن الكريم ما يفيد ان تلك الشرائع بدلت وحرفت قال تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون)[19] وقـال تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعــه)[20] .

فسجل القرآن الكريم عليهم في هاتين الآيتين وغيرهما بانهم محرفون وان كتبهم محرفة عن مواضعها اما القرآن واحــكامه ، وآياتــه والفاظــه وسائر ما اشتمل عليه من مبادىء سامية وتشريعات حكيمة فهي منزلة من عند الله صالحة لكل زمان ومكان محفوظة بحفظ الله لها ورعايته أياهـــا (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)[21] . وبمقتضى هذا الوعد الكريم

---

(١٨) السياسة الشرعية ص ٤٦ عبدالرحمن تاج
(١٩) ٧٨ – سورة البقرة
(٢٠) ١٣ – سورة المائدة
(٢١) آية ٩ حجرات

تحقق للقرآن الحفظ وبالتالي تحقق له البقاء وتم له الخلود الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين ونحن حين نقرر هذه الحقيقة لا نقررها بدافع التعصب والتقليد وجريا وراء العواطف وانما نقررها على انها حقيقة أثبتها الواقع واكدتها الاحداث فكم تعرضت بلاد الاسلام الى الفتن المحن وتسلط الاعداء وهيمنة الكفر وصولات الباطل على الاسلام والمسلمين في شتى العصور ومختلف الاقطار فكثر فيهم القتل واكره الكثيرون منهم على الكفر والارتداد عن دين الله ، ومزق وأخرق أغلب ما كان لديهم من كتب العلم وهدمت ديارهم واماكن عبادتهم وصنع بهم ما كان يكفي القليل منه لضياع القرآن كلا أو بعضا • كما فعل بالكتب السابقة له من تحريف وتبديل ولكن العناية الالهية حرسته من ذلك فبقي الى يومنا هذا محفوظة آياته ، مرفوعة راياته ، مصونة احكامه ، معجزة الفاظه وسيبقى كذلك على مر العصور وكر الدهور مهما حاول المفسدون وكاد الكائدون وجد الجادون في النيل منه أو التشكيك في قرآنيته أو حفظه أو بقائه ودوامه : ومهما جندوا لذلك من وسائل الدعاية والتضليل وما انفقوا وينفقون من الاموال الطائلة لمحو القرآن واضلال الناس وصدهم عن هدايته فانهم لا يجنون من وراء ذلك الا الخيبة والا الندم والا الحيرة (ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون)[٢٢] •

هم سيغلبون وسيبقى القرآن : ظافرا منتصراً ظاهراً على كل ما عداه من الاديان والمبادىء الوافدة والتشريعات الناقصة والافكار الضالة (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)[٢٣] •

---

(٢٢) آية ٣٦ الانفال
(٢٣) آية ٩ الصف

٤ ـ العـــــدل :

جاءت التشريعات القرآنية بمبدأ العدل ودعت الى اقامته على أكمـل وجه ايماناً منها بأن العدل أساس الحكم الصالح بل هو أساس قيام الـكون ونظام الوجود عشقته الانسانية منذ نشأتها وعرفت أنواعا منه متفاوتة لـم تصل في مجموعها الى مفهوم العدل في تشريعات القرآن الكريم واهتمامها به تحديدا وتطبيقا : فلقد حرص القرآن كثيرا على الدعوة الى اقامة العـدل فطالب به في العديد من سوره الشريفة وآياته الكريمة من ذلك قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون)[٢٤] .

وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقـربين ان يـكن غنيا أو فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا)[٢٥] . وكانت دعوته الى العدل دعوة عامة لأقامته في كافة المجالات والمرافق التي تحتاج اليه : فمن ذلك دعوته الى العـدل في الحكم وفض الخصومات والمنازعات بين الناس قـال تعـالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم بـه)[٢٦] .

ومن ذلك دعوته الى العدل في القول (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) ونهى عن الخروج على مبدأ العدل بسبب البغض أو الكراهية أو أي سبب آخر فقال تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون)[٢٧] .

---

(٢٤) آية ٩٠ سورة النحل
(٢٥) آية ١٣٥ سورة النساء
(٢٦) آية ٥٨ سورة النساء
(٢٧) آية ٨ سورة المائدة

وإذا كان القرآن الكريم قد دعا الى العدل ورغب فيه فانه قد دعا الى ترك نقيضه ألا وهو الظلم وحذر منه وتوعد الظالم حيث قال في آخر الآية المتقدمة (واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون) فهذا وعيد من الله تعالى لكل من تسول له نفسه الجنوح الى ارتكاب الظلم لأن الظلم من أهم عوامل الحقد وأقوى اسباب الكراهية اللتان لا تليقان بمجتمع فاضل كالمجتمع الاسلامي المبني على التوادد والتراحم والتعاطف والذي سعى جاهدا للقضاء على كل ما من شأنه أن يوهن أو يضعف هذه المعاني النبيلة التي هي سر نجاح المجتمعات وسر سعادة الامم ولذلك نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تمسك بهذا المبدأ وحذر من الظلم فقال (الظلم ظلمات يوم القيامة)[٢٨].

وقال مخاطبا ـ اسامة بن زيد ـ حين اراد أن يشفع للمخزومية التي وجب عليها حد السرقة لسرقتها قطيفة وحلياً (اتشفع في حد من حدود الله) ثم قام فخطب الناس فقال (اما اهلك الذين كانوا قبلكم انهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد وايم الله لو أن الله فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) وانطلاقا من هذا المبدأ الرفيع كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتوخى العدل في أحكامه وكافة تصرفاته مطبقا له ولو على نفسه فقد روى انه عليه الصلاة والسلام كان يعدل الصفوف في معركة بدر فنغز أحد الخارجين على الصفوف في بطنه بعود كان في يده الشريفة وذلك قصد تعديل الصفوف للقتال لا بقصد الاهانة او الاعتداء فلما فرغوا من مهمة القتال جاء الصحابي فقال له أنصفني من نفسك يارسول الله فاني اريد أن أقتص لنفسي منك فقال له عليه الصلاة والسلام دونك فاقتص لنفسك فقال له الصحابي ارفع ثيابك فرفع عليه الصلاة والسلام ثيابه فاذا ببطنه الشريف تظهر فلما رآها الصحابي ما كان منه الا أن انكب على بطنه الشريف يشمها ويقبلها ويمرغ وجهه فيها فقال له عليه السلام ما دعاك الى

---

(٢٨) صحيح البخاري جـ٣ ص ١٦٩ كتاب الشعب

هذا يافلان فقال له الصحابي ما طلبت ذلك منك شاكا في عدلك ولكن اردت ان يكون آخر عهدي من الدنيا هو مساس جسدي لجسدك الشريف[29] .

محمد الرسول يقتص منه احد أتباعه : ومحمد القائد ينتصف منه أحد أجناده فيالها من عظمة ويا له من عدل : فاي عدل يتصور بعد هذا العدل واي انصاف يمكن أن يداني هذا الانصاف الذي ضرب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الاعلى وسن فيه السنة الحسنة لطالبي العدل ومحبي الاصلاح في كل زمان ومكان ولا غرابة فانه صاحب الخلق العظيم والرحمة المهداة للناس أجمعين (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

وكما دعا القرآن الى العدل في الحكم والى العدل في القول : دعا ايضا الى العدل الاجتماعي ونهى عن الظلم والاستبداد وقاوم الجور والاستعباد الذين كانا سائدين في المجتمع المكي وفي المجتمعات المجاورة له مما كان له الاثر الكبير في نفوس الضعفاء والمستعبدين الذين تعلقوا بالدعوة الاسلامية من ايامها الاولى .

وكان مما اتخذه في هذا السبيل انه دعا الى انصاف المظلومين من الظالمين والى رد الحقوق المغتصبة الى أصحابها وحد من جور الاقوياء على الضعفاء ومن تسلط السادة على العبيد ودعا الى تحرير الرقيق وذلك بحصره في أضيق الحدود في الوقت الذي عمل فيه للقضاء على تلك الظاهرة بفتح الابواب المخلصة منه كجعله كفارة للقتل وكفارة للظهار وغير ذلك كما وجه جزء من الزكاة لتحرير الرقاب ورغب في التحرير وجعله قربة لله وطريقا للجنة قال عليه الصلاة والسلام (من اعتق رقبة مؤمنة فهي فكاكه من النار) .

كما دعا ايضا الى رعاية الايتام وحذر من اغتصاب أموالهم أو أكل شيء منها فعد الاكل من اموال اليتامى بغير حق ظلما توعد فاعله باصلائه في

---

(٢٩) السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ص١٠٣ الشيخ محمد ابوشهبة

نار جهنم فقال (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)[٣٠] .

وكما اهتم الاسلام بشؤون الضعفاء والمساكين واليتامى والمستعبدين أهتم كذلك بالمرأة فاقر للنساء حقوقهن ورد لهن اعتبارهن بعد أن كن مستضعفات ممتهنات فقد كانت المرأة قبل الاسلام ضعيفة ممتهنة مغصوبة الحقوق لدى جميع الامم فكانت تباع وتشتري وتكره على البغاء وتحرم من جميع الحقوق المادية بما في ذلك حق الارث فكانت تورث ولا ترث وكانت لا تملك التصرف في شيء من مالها بل تعدى الامر ببعض الامم الى أن اعتبرتها نجسا من الانجاس في ايام حيضها فيهجر فراشها ويستقذر الاكل والشرب معها أو في انائها وقد أتى على العرب حين من الدهر اعتبروا فيه النساء عارا فحاولوا الخلاص من هذا العار بشتى الوسائل ومن ذلك الوأد وهو دفنهن وهن حيات ولقد سجل القرآن عليهم تلك الجريمة الشنعاء بقوله تعالى (واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت)[٣١] .

فلما جاء الاسلام ازال كل هذه المفاهيم الخاطئة الجائرة وابطل كل تلك العادات الموروثة المرذولة التي أملاها التعصب وغذاها الجهل واسلها التقليد ونأى بالمرأة عن مواطن الضعة والامتهان وكان مما جاء في هذا السبيل قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردتم تحصنا) .

كما سوى بينها وبين الرجل في القيمة الشخصية لانهما من أصل واحد ومادة واحدة قال تعالى (يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)[٣٢] .

وسوى بينهما في وجوب الاعمال والتكاليف فقال تعالى (والمؤمنين

---

(٣٠) آية ١٠ سورة النساء
(٣١) آية ٨ و ٩ سورة التكوير
(٣٢) آية ١ ـ سورة النساء

والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم) .

وسوى بينهما ايضا في الثواب وجزاء الاعمال فقال تعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) .

كما كان القرآن اول دستور أقر وجوب توريث المرأة بعد ان كانت وظلت الى عهد قريب لا ترث وقد أصبحت في الشريعة الاسلامية ترث كل من يرثهم الرجل من الآباء والاقارب وذلك بنص الآية الشريفة (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا)[٣٣] .

وبالاضافة الى كل ما تقدم من وجوه انصاف القرآن للمرأة فقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالنساء خيرا وحث على اكرامهن واحترامهن فقال (استوصوا بالنساء خيرا) وقال (خيركم خيركم لأهله) وقال (الجنة تحت اقدام الامهات) .

وكما أقر القرآن وجوب توريث المرأة أباح لها كذلك التصرف فيما تملكه وحرم اكل شيء من مالها الا باذنها قال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيأ مريئاً)[٣٤] .

واجاز لها العمل والقيام ببعض المهام المشروعة التي تحسن اداءها أكثر من الرجل ولا تتنافى مع طبيعتها وتكوينها الشخصي وذلك مقيد بما يحفظ للمرأة كرامتها ويصونها عن التبذل وينأى بها عن كل ما يتنافى مع الخلق الكريم فاشترط ان تؤدي عملها في حشمة ووقار وفي حالة بعيدة عن مظان

---

(٣٣) آية ٧ النساء
(٣٤) آية ٤ النساء

الفتنة وان لا يكون من شأن هذا العمل أن يؤدي الى ضرر اجتماعي أو خلقي أو يعوقها عن اداء واجباتها الاخرى نحو زوجها وأولادها وبيتها وان لا تخرج في زينتها أو تبرز مفاتنها وان تكون ساترة لاعضاء جسمها بعيدة عن الاختلاط بالرجال الاجانب فهذه بعض من حقوق المرأة التي أنعم بها عليها الاسلام منذ اربعة عشر قرنا من الزمان فهي أكمل ما يمكن ان يتقرر لها من حقوق وافضل ما جاءت به أية تشريعات أخرى واسمى ما تطمع فيه المرأة في أي عهد من عهودها •

وبعد فهذه أمثلة بسيطة من نواحي العدل المختلفة ذكرناها على سبيل الاستشهاد بها على مدى اهتمام القرآن وحرصه على أقامة العدل واشاعة روح الود بين الناس جميعا وذلك لبناء المجتمع الموحد وايجاد الامة الواحدة التي عناها القرآن بقوله تعالى (وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) •

وفي ظل هذه التشريعات الحكيمة العادلة رسم القرآن صورة للمجتمع القوي المتماسك الذي يستطيع أن يصمد في وجه الاحداث وان يقيم حضارته ويلعب دوره في تخليص الانسانية المعذبة وانقاذها مما تعانيه من البؤس والشقاء وما تقاسيه من الجور والحرمان •

٥ ــ المساواة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا انها أقرت مبدأ المساواة بين الناس جميعا بحسب طبيعتهم البشرية الواحدة واصلهم الانساني الواحد وذلك بان نظرت اليهم نظرة واحدة وعاملتهم على حسب قاعدتها المشهورة وشعارها الخالد •

(يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم)[٣٥] •

---

(٣٥) آية ١٣ سورة الحجرات

فسوت بين الناس من حيث خلقهم الاول وعناصرهم الاولى وليس ثمة تفاضل بينهم في انسانيتهم : وانما يحصل التفاضل بينهم على أسس خارجة عن الانسانية نفسها : على اساس كفاياتهم واعمالهم وما يقدمه كل واحد منهم لربه ونفسه ومجتمعه وتأكيدا لهذا المبدأ السامي الذي أقره القرآن الكريم قال الرسول صلى‌الله عليه وسلم في خطبة الوداع التي جعلها دستورا للمسلمين من بعده (يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاحمر على أبيض ولا لابيض على احمر فضل الا بالتقوى الا هل بلغت اللهم فاشهد الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب) .

وكان عليه الصلاة والسلام يجزع كثيرا عندما يسمع أن أحدا نفوه بما يشم منه رائحة التعصب للون أو لجنس لذلك نراه عليه الصلاة والسلام يغضب غضبا شديدا حين سمع مرة قول (أبي ذر) الصحابي المعروف (لبلال) يا ابن السوداء : فقال له موبخا ايـاه (طف الصاع طف الصاع يا أبا ذر ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل الا بالتقوى أو عمل صالح) فما كان من ابي ذر الا أن وضع خده على الارض واقسم على بلال أن يطأه بحذائه حتى يغفر الله له زلته هذه ويكفر عنه ما بدر منه من خلق الجاهلية الاولى وليس ذلك القول مجاملة من الرسول صلى الله عليه وسلم لبلال وانما هو مبدأ اساس وركن ركين من الدعوة الاسلامية أسسه القرآن الكريم واكده الرسول قولا وعملا فاين مدنية القرن العشرين من هـذه المبادىء السامية التي لا تنظر في معاملتها للناس الى لون أو جنس أو شعب معين أو طبقة ممتازة بل تعامل الناس جميعا على قدم المساواة في القيمة الانسانية وفي الحقوق والواجبات ولقد حازت بسبب ذلك اعجاب المنصفين من غـير المسلمين وتقديرهم فهذا (شبروك وليامز) صاحب دراسات شؤون الشرق الاوسط يقول مشيدا بهذه الناحية التي امتازت بها الشريعة الاسلامية عن غيرها من الشرائع الاخرى (ان هذه التقاليد يعني التقاليد الاسلامية تشمل

مبادىء المساواة بين الارواح الانسانية امام الله وتقرر أواصر الاخوة العالمية بين جميع المؤمنين بغير نظرا الى العنصر أو اللون كما تقرر فريضة الدفاع عن الضعيف وحمايته ممن يجورون عليه واغاثة المعوزين والمحرومين وبذل الحياة نفسها في سبيل الصراط المستقيم(٣٦) .

نكرر فنقول اين هذا مما هو مشاهد اليوم في بعض المجتمعات التي تزعم أنها قد وصلت في الحضارة الى اقصاها من تفريق وتمييز ومصادرة للحقوق والحريات فهذه امريكا زعيمة العالم الذي يقال عنه انه متحرر نطبق فيها رسميا قوانين التمييز العنصري التي تفرق بين ابناء المجتمع الواحد والدين الواحد في الحقوق وفي سائر مرافق الحياة : فالبيض بمقتضى هذه القوانين الجائرة هم سادة المجتمع الامريكي واما السود فهم في الدرجة الثانية أو هم في الهامش ان صح هذا التعبير .

وهذه روسيا : زعيمة العالم الاشتراكي كما يدعى : فانها تسير على النظام الطبقي وهو اختصاص بعض الطبقات على غيرها من طبقات المجتمع الاخرى بكثير من الامتيازات والصلاحيات وان كانت هذه الطبقة دون غيرها من الطبقات الاخرى علما وكفاءة وثقافة وهذه الطبقة هي طبقة (البرولتاريا) أي طبقة العمال ولا يخفى عليك ما تحدثه هذه الانظمة من الفتن والاحقاد والتفككات الاجتماعية التي حرص الاسلام ودستوره الخالد على القضاء عليها وذلك لايجاد المجتمع الموحد المتآخي المتآلف .

٦ ـ التكافل الاجتماعي :

وضع الاسلام أفضل واكمل نظام للتكافل الاجتماعي : والتكافل الاجتماعي : هو ان يكون أفراد الشعب في كفالة جماعتهم وان يكون كل قادر أو ذو سلطان كفيلا في مجتمعه يمده بالخير وان تكون كافة القوى الانسانية في المجتمع متعاضدة في المحافظة على صالح الافراد ودفع الاضرار

(٣٦) ما يقال عن الاسلام ص ١٣١ عباس محمود العقاد

عنهم والمحافظة على البناء الاجتماعي واقامته على اسس سليمة : ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله الجامع (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا) وقوله (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) وبمثل هذه التعاليم التي أرسى قواعدها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه اضافة الى الخطوط العامة التي وضعها القرآن الكريم بهذا الخصوص يتحقق المجتمع المثالي الفاضل الذي جاء الاسلام لتحقيقه واظهاره الى حيز الوجود: وهو المجتمع الذي تتعاون فيه كل القوى بحيث لا يطغى فريق على فريق أو فئة من الناس على آخرى : وأول مظاهر المجتمع الفاضل في الاسلام : هو وجود رأي عام فاضل يتعاون فيه اصحابه على الخير ودفع الشر حتى يكون المجتمع بيئة صالحة تترعرع في ظلهـا الفضيلة وتختفي من نورهـا الرذيلة : ولأجل تكوين الرأى العام الفاضل حث الاسلام على الامور الهامة التاليـة :

أولا ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاوجب بذلك اسداء النصح وتقديم الارشاد للمنحرفين والمتقاعسين عن اداء واجباتهم امام الله وامـام مجتمعهم بل وللظالمين والضالين : ليقلع الظالمون عن ظلمهم والضالون عن ضلالهم وتيههم : ولقد مدح الله تعالى هذه الامة على تلك الصفة اى صفـة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)(٣٧) .

ثانيا ـ الانفاق فاوجبه على الاغنياء للفقراء والمساكين من العاجزين عن الكسب والقادرين عليه من الذين لم يوفقوا للحصول على ما يسد حاجتهم ويزيل بؤسهم وشقاءهم من الاقارب وغيرهم كما أوجبه على اهل كل حي بان يساعد بعضهم بعضا وان يعيش بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاضد وتعاطف وان يسد كل قادر منهم حاجة الآخرين من غير القادرين .

---

(٣٧) آية ١١ ـ آل عمران

ثالثا ـ رعاية الجار لقد رعت التعاليم الاسلامية الجار وأوصت به خيرا سواء كان قريبا ام بعيدا في اكثر من آية من ذلك قوله تعالى (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب)[٣٨] • كما أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالجار فقال (ليس منا من بات شبعان وجاره جائع) وقال (خير الاصحاب عند الله خيرهم لصاحبه وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره) والوصية بالجار عامة لا فرق فيها بين الجار المسلم وغير المسلم فقد روى أن عبدالله بن عباس كان عنده رجل وغلام له يذبح شاة فقال ابن عباس لغلامه ياغلام لا تنس جارنا اليهودي ثم عاد فكررها ثانية وثالثة فقال الرجل متعجبا كم تقول هذا يابن عباس فقال ابن عباس لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه) •

رابعاً ـ أوجب الاسلام على بيت المال الانفاق على العاجزين عن الكسب وعلى الشيوخ الفانين وعلى اليتامى القاصرين وعلى النساء الارامل اذا لم يكن لواحد من هؤلاء من تجب عليه نفقته من أقاربه ويستوى في ذلك ايضـــا المسلم وغيره •

فقد روى الامام ابو يوسف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مـر بباب قوم وعليه سائل يسأل وكان شيخا ضريرا يبدو عليه انه ذمي فضرب عمر بعضده وقال : من أي اهل الكتاب أنت : فقال يهودي فقال وما الجأك الى ما أرى قال أسأل الجزية والحاجة والسن فاخذ عمر بيده وذهب به الى منزله واعطاه شيئا مما عنده ثم ارسل الى خازن بيت المال وقال له : انظر هذا وضرباءه[٣٩] فو الله ما أنصفنا الرجل أن اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم (انما الصدقات للفقراء والمساكين) وهذا من المساكـين من اهل الـكتاب

---

(٣٨) آية ٣٦ ـ النساء

(٣٩) ضرباءه ـ امثاله واشباهه

ورفع عنه الجزية وعن امثاله[٤٠] .

خامساً : حرم الاسلام اكتناز الاموال وكل ما من شأنه تعطيل اموال المسلمين من التداول فيما بينهم ليعودها خيرها ونفعها على المجتمع بكافة افراده وطبقاته قال تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم)[٤١] .

فهذه بعض النماذج التي جاء الاسلام بها لبناء المجتمع المتكافل المتضامن الذي يتعاون افراده جميعا فيما يعود عليهم وعلى غيرهم من الامم بالخير والسعادة والامن والسلام .

٧ـ مبدأ الشورى :

ومن مظاهر امتياز التشريع القرآني انه اعتنى عناية كبيرة بالحرية السياسية وتقوم الحرية السياسية في الاسلام على مبدأ الشورى الذي جاء به القرآن الكريم بقوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضو من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله)[٤٢] .

وتطبيقا لهذا المبدأ السامي وانطلاقا من خلقه الكريم المطبوع على الايثار والتواضع واللين : كان يستشير اصحابه الكرام في المواقف التي لم ينزل بشأنها وحي من السماء .

فمن ذلك أخذه بمشورة (سلمان الفارسي) رضي الله عنه بحفر الخندق حول المدينة لحفظها من الاعداء الذين تجمعوا يوم الاحزاب ومن ذلك أخذه برأى (الحباب بن المنذر) بشأن تغيير مواقع الجيش في غزوة بدر : وغير ذلك من الاحداث التي رجع فيها الى استشارة اصحابه واخذ

---

(٤٠) الخراج لابي يوسف ص١٢٦
(٤١) آية ٣٤ ـ سورة التوبة
(٤٢) آية ١٥٨ ـ آل عمران

رأيهم فيها والشواهد على ذلك كثيرة فقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال (لم يكن أحد اكثر استشارة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

وكانت الشورى سنة متبعة من بعده عليه الصلاة والسلام : فكان أبو بكر رضي الله عنه يستشير الصحابة فيما يعرض له من شؤون الجماعة الاسلامية وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمنع كبار الصحابة من الخروج من المدينة وذلك لحاجته الى مشورتهم والرجوع اليهم في الامور المهمة ويمكننا على ضوء ما تقدم أن نقرر : بأن الحرية السياسية : قد عرفت في الاسلام باوسع معانيها واجلى صورها وان الاسلام قد سبق اليها قبل غيره بعدة قرون وأنه طبقها عمليا بعد ان أرسى قواعدها نظريا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين من بعده (وان الشورى) هي اساس ما يسمى في عصرنا الحاضر (بالديمقراطية) وان الديمقراطية التي يتغنى بها بعض الناس هي من أصل تعاليم الاسلام بناها على أسس سليمة تمنعها من الجنوح الى التسلط والفردية حيث حارب الاسلام الفردية والاستبداد بالرأي وهما ما يعبر عنهما (بالدكتاتورية) في عصرنا الحالي وخير دليل على ذلك أمر الله تعالى لنبيه الكريم صلوات الله وسلامه عليه باستشارة أصحابه بقوله تعالى (وشاورهم في الامر) ووصفه أمة نبيه بقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من الحث على التشاور والترغيب فيه بقوله (استعينوا على أموركم بالمشاورة) وقوله (ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم) .

وكان مسلكه عليه الصلاة والسلام مصداقاً لقوله فهو رغم عصمته ما كان يبرم أمرا دون مشورة أصحابه وكثيرا ما كان يعدل عن رأيه بناء على رأي معارض له من ذلك عدوله عن رأيه في ترتيب الجيش في غزوة بدر : لرأي الحباب بن المنذر : ومما تقدم يظهر لنا بوضوح ان الاسلام قد أصل ديمقراطية الحكم (بمبدأ الشورى) نظريا وعمليا وقدمها هدية كريمة

للانسانية المعذبة بأجلى الصور واسمى المعاني • فالحرية في الاسلام ليس مجرد شعارات ما تكاد تخرج من أفواه قائليها الا بددتها الرياح وليس مجرد نظريات ما تكاد نظهر الى الحياة الا واعتراها التغيير والتبديل كما انها ليست مجرد نزوات أوحت بها ظروف اجتماعية معينة أودعت اليها عوامل بيئية خاصة كما هي الحال في بعض المذاهب السياسية والنظم والنظريات الاجتماعية المادية كالشيوعية مثلا فانها نشأت نتيجة لظروف معينة واحوال خاصة جعلت مفهوم الحرية السياسية لدى المؤمنين بها محدودا ضيقا لا يتمتع به الا جماعة خاصة من ابناء المجتمع لذلك فانها ان صلحت لزمان فانها لا تصلح لزمان اخر وان لاءمت مجتمعاً فانها لا تلائم مجتمعا آخر •

كما ان الحرية في الاسلام ليست حكرا على جماعة سياسية دون غيرها كما هو الحال في العالم الرأسمالي الذي يتبع نظام الاحزاب وان الحرية السياسية وتقرير مصير الامة والمجتمع مرهون بيد الحزب الفائز في الانتخابات وغالبا ما يحصل الفوز نتيجة لمراوغة سياسية أو عملية اغرائية أو استغلال لبعض المرافق أو المشاعر الاجتماعية التي تكون على حساب باقي أفراد المجتمع وفئاته الاخرى •

ومن ذلك نرى الفرق شاسعاً بين مفهوم الحرية في الاسلام ومفهوم الحرية في غير الاسلام خصوصا اذا علمت ان الحرية السياسية في الاسلام عامة لكل اصحاب الحل والعقد والرأى الرشيد دون اي اعتبار آخر ما دام الهدف خير الامة ومصلحتها •

٨ ـ مكارم الاخلاق :

عني القرآن الكريم بالاخلاق عناية فائقة واهتم بها اهتماما كبيرا فلا تكاد تخلو سورة من سوره الشريفة من الحث على التحلي بخلق حميد أو التخلي عن خلق ذميم وما ذلك الا لأن الاخلاق شرط أساس لنجاح كل دعوة كريمة ودعامة مهمة من دعامات المجتمع الذي يروم الخير ويتطلع

الى السعادة ولذلك فان نجاح أي دعوة وصلاح اى مجتمع مرهون بمدى اهتمام تلك الدعوة بالناحية الاخلاقية ومدى اهتمام صاحب الدعوة وصدقه في دعوته الى تلك الناحية •

والمتتبع لسير الدعوة الاسلامية يجد أنها قد عنيت بالناحية الاخلاقية عناية كبيرة واهتمت بها اهتماما زائدا ويمكننا ملاحظة ذلك مما يأتي

أولا ـ شخص الداعي فلقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم على قمة الاخلاق الفاضلة فقد عرف منه الكرم والحياء واشتهر بالصدق والامانة حتى لقب (بالصادق الأمين) بل كان نموذجا أخلاقيا حتى أستحق ان يكون محلا للرسالة الخاتمة لرسالات السماء (الله اعلم حيث يجعل رسالته) كما استحق المدح والثناء على ما هو عليه من عظيم الاخلاق ومكارم الصفات بقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) •

ثانيا ـ سير الدعوة الاسلامية فلقد مرت الدعوة الاسلامية بمراحل ثلاث المرحلة الاولى هي مرحلة تصحيح العقيدة وهي مرحلة اساسية لما بعدها من المراحل الآتية لأنه لا يمكن بناء أي خلق فاضل وسلوك حميد أو بيان او بيان اي تشريع حكيم على معتقدات فاسدة وأوهام باطلة •

المرحلة الثانية ـ مرحلة تهذيب الاخلاق بازالة ما كان منها مرذولا وابقاء ما كان منها محمودا يشهد لذلك قوله عليه الصلاة والسلام (انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق) وهذه المرحلة أساس للمرحلة التي تليها •

المرحلة الثالثة ـ هي مرحلة (التشريع العملي) لأن ما تنطوي عليه هذه المرحلة من التكاليف والالتزامات لا يمكن أن تؤدى بصورة كاملة الا على اساس من الاخلاق الفاضلة : كما لا يمكن ان يقوم بها على اكمل وجه الا ذووا الهمم العالية والاخلاق السامية •

ثالثا ـ ما اشتمل عليه القرآن الكريم من الآيات التي تحث على التمسك

بمكارم الاخلاق وترغب فيها وتعد بالخير لمعتنقيها وتتوعد بالشر لمن حرم من التحلي بها : هذا ويمكننا استخلاصاً من شخصية الداعي وسير الدعوة وآيات كتاب الدعوة ـ أن نقرر بان الاخلاق ركن اساس من اركان الدعوة الاسلامية : وان الدعوة الاسلامية امتازت على غيرها من الدعوات الاخرى في هذه الناحية التي لابد من توافرها في أية دعوة اصلاحية تريد أن يكتب لها النجاح والاستمرار : ولقائل أن يقول : هل معنى ذلك أن الشريعة الاسلامية انفردت بتلك الناحية دون غيرها من الشرائع والمذاهب الاخرى ؟

فالجواب نعم : فبالنسبة للشرائع السماوية وان أشتملت على كثير من مكارم الاخلاق فانها قد تخلت عن كثير مما جاء به الاسلام في هذا المضمار •

فالناظر في الديانة المسيحية مثلا يجد انها وان اشتملت تعاليمها على كثير من المعاني الكريمة والصفات الحميدة الا انها قد تسامحت في بعضها الى درجة لا تقبلها التعاليم الاسلامية ولا ترضى بها النفوس من ذلك ما ورد في الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر) والاسلام يقول (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما أعتدى عليكم)[٤٣] فهو يرى مثل هذا التسامح منقصة ومذلة منافية لعزة المؤمن وكرامته وليس معنى ذلك ان الاسلام ضد التسامح أوانه لا يدعو اليه ولا يحبب فيه بل هو يدعو الى التسامح ويرغب فيه ما دام لم يتعارض مع كرامة المسلم وكبريائه قال تعالى (فمن عفا وأصلح فاجره على الله انه لا يحب الظالمين)[٤٤]•

واما اذا أدى التسامح الى الحط من كرامة المسلم وعزته فان الاسلام يرفض هذا النوع من التسامح ويدعو معتنقه الى رد الاعتبار ومقابلته بمثله لان مقابلة العدوان بمثله والانتصار للنفس بدفع الظلم عنها ورفع الحيف

---

(٤٣) آية ٤٠ سورة الشورى
(٤٤) آية ١٩٤ سورة البقرة

الواقع عليها من صفات المؤمنين التي طالب الاسلام اتباعه بها وامتدحهم عليها قال تعالى (والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون)[٤٥] •

واما الديانة اليهودية فانها بما اتسمت به من شدة وبما درج عليه معتنقوها من الاعتداد بأنفسهم وعدم احترامهم لغيرهم من الشعوب وادعائهم أنهم شعب الله المختار جعلهم يفقدون كثيرا من مكارم الاخلاق فمال غيرهم ودمه وعرضه أمور لا اعتبار لها عند اليهود واما العهود والمواثيق فانها غير واجبة الوفاء بها عندهم هذا بالنسبة للاديان السماوية اما بالنسبة للمذاهب والنظريات الوضعية فانها خالية تماما من مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات التي اسلفنا انها اساس للالتزام بكل عمل خير وفعل نبيل •

فالشيوعية مثلا قائمة على نظرية مادية فهي تقدس المادة وتحتقر كل ما عداها من دين وضمير وما ينشأ عنهما من خلق لأن الدين والضمير هما مصدر الخلق ومنبعه فمنهما تنشأ الاخلاق الفاضلة وبدونهما فلا أخلاق ولا قيم قال عليه الصلاة والسلام (من لا دين له لا خلق له) •

وعلى هذا فانه لا معنى للعفة في الشيوعية ولا مكان فيها للفضيلة ولا وجود فيها للمودة والصلة ولا مراعاة فيها للعهود والمواثيق واذا تركنا الشيوعية وولينا وجوهنا شطر الوجودية رأينا انها وان كانت مناقضة للشيوعية منهجا فانها تلتقي معها هدفا وهو القضاء على كل المعاني الشريفة والخلال الحميدة •

فالوجودية : تدعو مقتنقيها الى تحقيق وجودهم أي الى تحقيق رغباتهم واشباع نزواتهم بأى صورة كانت وباي وسيلة شاؤا وعلى أي أسلوب يرونه مناسبا ومحققا لنزواتهم وموافقا لرغباتهم من غير نظر الى عرف أو مراعاة لتقاليد أو احترام لقانون فاذا شاءت لهم انفسهم السرقة سرقوا وان شاءت لهم الكذب كذبوا وان شاءت الفسق والفجور فسقوا وفجروا والعياذ بالله

---

(٤٥) آية ٣٩ سورة الشورى

ومما تقدم من المقارنة بين الاسلام من ناحية : والمسيحية واليهودية من ناحية أخرى كدين وبين الاسلام من ناحية : والشيوعية والوجودية من ناحيــة أخرى كتشريع ونظام : يتضح لنا سمو التشريعات الاسلامية في هذه الناحية أي الناحية الاخلاقية التي اعتمدها الاسلام واعتبرها اساساً من أسس نجاح دعوته العامة الخالدة .

٩ ـ الـدوام والشـمول :

ومما امتازت به التشريعات القرآنية : الدوام والشمول اما الدوام فلقد بقيت التشريعات القرآنية كما هي منذ أن نزلت على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنا من الزمان محفوظة بحفظ الله لها مصونــة من كيد الكائدين وعبث العابثين وستبقى كذلك الى أن يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)[٤٦] .

واما الشمول : فهو وجه من وجوه امتياز التشريعات القرآنية أيضـا وهو نوعان شمول هدف وشمول منهج : ونعني بالهدف هداية الناس جميعا باخراجهم من ظلمات الجهل والضلال الى نور الهداية والايمان كما نعني بالمنهج مجموعة الانظمة والتعاليم التي جاءت بها التشريعات القرآنية لبلوغ ذلك الهدف السامي الذي هو هدايــة الناس واصلاح احوالهم وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيويــة ويستدل لشمول (الهدف) بقوله تعــالى (قل يا ايها الناس أني رسول الله اليكم جميعا)[٤٧] الآية وقوله تعــالى (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا) الآية[٤٨] وقوله عليه الصلاة والسلام (بعثت الى الناس كافة بعثت الى الاحمر والاسود) الحديث ويستدل ايضا بما ثبت تأريخيا من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين استقر بالمدينة

---

(٤٦) آية ٩ سورة الحجر

(٤٧) آية ١٥٨ سورة الاعراف

(٤٨) آية ٢٨ سورة سبأ

واستتب له الامر فيها ارسل رسلا وبعث معهم كتبـــا الى الملوك والأمراء المجاورين للجزيرة العربية يدعوهم فيها الى الهداية بهدى الاسلام والى الدخول في الدين الجديد والاقلاع عما هم عليه من الشرك وعبادة الاوثان: فثبت أنه ارسل كتابا بهذا المعنى الى كسرى ملك الفرس : وكتابا الى هرقل ملك الروم : وكتابا الى نجاشي الحبشة وكتابا الى مقوقس مصر فمنهم من عرف الحق ورد ردا هيناً ومنهم من غلبت عليه طبيعة العناد وأخذته العزة بالأثم مثل كسرى ملك الفرس الذي القى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الارض وهدد وتوعد فكان ما كان من دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم : عليه وانهيار ملكه وقتله وغير ذلك مما حفلت به كتب التأريخ وما لو تتبعناه لخرجنا عن موضوعنا الذي بين أيدينا آلا وهو بيان عموم وشمول التشريعات القرآنية الذي ثبت بالكتاب والسنة وبما علم من اجـــراءات الرسول صلى الله عليه وسلم التي اتخذها لذلك الغرض والتي منها ارسال الكتب المشار اليها آنفا •

واما شمول (المنهج) فهو يتمثل باحاطة التشريعات القرآنية بجميع شؤون الحياة الدينية والدنيوية السياسية والاقتصادية والحربية والاخلاقية والاجتماعية كتنظيم علاقة الفرد بأسرته وعلاقة الاسرة بالمجتمع وعلاقـــة المجتمع بغيره من المجتمعات الاخرى : وعلاقة المحكوم بالحاكم والحاكـــم بالمحكوم وبيان حقوق كل منهما وواجباته نحو وطنه وامته وخالقه ودينـــه وصفوة القول : فان التشريعات القرآنية قد احاطت بجميع مرافق الحيـــاة وشملت جميع نواحيها صغيرها وكبيرها عظمها ودقيقها قال تعالى (ونزلنـــا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)[٤٩] •

وقال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[٥٠] •

---

(٤٩) آية ٨٦ سورة النحل

(٥٠) آية ٣٨ سورة الانعام

كل ذلك بروح تشريعية مثالية ونظرة موضوعية واسعة لا تدنو منها فضلا عن أن تضارعها أية تشريعات أخرى ولقد شهد بذلك المنصفون من غير المسلمين ونسوق اليك ما قاله احدهم وهو (باتين) في سلسلة كتبه عن أفريقيا وسبب انتشار الاسلام فيها : قال (باتين) ان انتشار الاسلام اذا روجعت اسبابه جميعا انما هو نتيجة لا محيد عنها لانتشار حضارة انسانية ممتازة لم تكن حضارة في العالم تضارعها أو تقوى على مغالبتها وقد كان امتياز حضارته كافيا لسيادته على العالم المعمور والمجهول ثم قال : ومثل هذه الحضارة لا سبيل الى حصرها في بقعة محدودة من العالم وان انتشار الاسلام انما هو في حقيقته انتشار حضارة جديرة بالانتشار وهو حركة من حركات التوسع الاممي تبعثها دواعي النشاط التي تمدها المعرفة وتشحذها العقيدة التي تسود الدنيا (٥١) .

فهل بعد هذه الشهادة من شهادة ؟ نعم ان هناك من الشهادات على سعة الاسلام وشمول تعاليمه وامتياز تشريعاته مالا يحصرها العد ومالا يسع لذكرها المجال : والفضل ما شهدت به الاعداء .

ومما تقدم مما استطعنا ذكره من مزايا التشريعات القرآنية يتبين لنا ان الاسلام قد قدم حلا كاملا لمشاكل الحياة عقيدة وشريعة لن يضل من اهتدى بها الى يوم الدين وما احوج البشرية اليوم الى تلك التعاليم الى تعاليم السماء التي تستمد منها الرشد والطمأنينة والخير والسلام .

وختاما فان القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع أودع الله تعالى فيه من الاحكام التشريعية والقواعد التنظيمية : ما كان مصدرا لجلال قدره ومبعثا لروعة تعاليمه وعنصرا هاما من عناصر تفوقه على كل ما عداه من النظم والتشريعات التي عرفتها الانسانية في عهودها المختلفة وذلك لما اتسمت به التشريعات القرآنية من المرونة واليسر والشمول لكافة متطلبات الحياة

---

(٥١) ما يقال عن الاسلام ص١٠٨ عباس محمود العقاد

الدينية والمدنية مما جعلها ملائمة للفطرة الانسانية صالحة لكل زمان ومكان.
وان ما قدمناه من نماذج ما هو الا قليل من كثير وغيض من فيض مما انطوى
عليه القرآن الكريم من التشريعات السامية قصدنا به تأييد ما قررناه من ان
التشريع القرآني وما اتصف به من الروعة والجلال والابداع من اهم
اسباب استمرار التحدي والاعجاز بالقرآن الكريم .

خصوصا اذا علمنا ان الهدف من انزال القرآن (هو هداية الناس
وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية) وعلمنا ان الهداية لا تفرض سلطانها
على القلوب ولا تجتلب الاحترام والاعجاب الا اذا توفرت لها أسباب السمو
والامتياز وهذا ما ظفرت به تشريعات القرآن التي كانت ولاتزال موضع
اعجاب المنصفين وتقديرهم من مسلمين وغيرهم والتي لا يحط من قدرها
ولا يقلل من قيمتها (تعطيلها) عن تسيير دفة الحياة الانسانية وتنظيم شؤونها
التي هي اشد ما تكون حاجة اليها لاسيما في هذا العصر الذي استعبد فيه
الانسان اخاه الانسان والذي أصبح فيه الحق تابعا للقوة .

فهي لاتزال المعين الذي لا ينضب تمد الانسانية متى شاءت بكل ما
تحتاج اليه من اسباب السعادة والرقي والتقدم .

هذا ونسأله تعالى أن نكون قد وفقنا لما قصدنا فانه خير مسؤول
واكرم مأمول .

الوقف بين الاستبدال والتأبيد

بقلم : الدكتور محمد عبيد الكبيسي
عميد كلية الامام الاعظم

اتجه ديوان الاوقاف في الآونة الاخيرة نحو استبدال بعض الموقوفات، مما لا نفع فيه ، أو مما لا تناسب بين قيمته وريعه . وغالبا ما يجرى الاستبدال بالنقد : الذي يرصد لشراء أملاك ، أو انشاء عمارات تعتبر وقفا بدل ذلك الذى استبدل .

وهذا الاجراء استتبع جدلا وخلافا في الرأى حول شرعيته أو عدم شرعيته ، وحول موقف المجتهدين في الفقه الاسلامي منه .

ونريد في بحثنا هذا أن ندرس أمر الاستبدال من وجهة النظر الفقهية ونستعرض الآراء فيه وأدلة كل رأى ، لنرجح ما يعضده الدليل ويتفق مع القواعد الكلية ومقاصد الشريعة العامة . وسنتناول الموضوعات التالية :ـ

١ ـ تعريف الوقف .
٢ ـ تأريخ نشأته .
٣ ـ حكمه .
٤ ـ أدلة مشروعيته .
٥ ـ لزومه وتحديد من له ملكيته .
٦ ـ استبداله .
٧ ـ ما يجرى عليه العمل في العراق .

لعلنا بهذا الذى نقدمه ، نساهم باضافة زيت يضيء ظلام هذا الموضوع

الذي كثر فيه التول والتنول ، وكان ذريعة يتخذها بعض الناس للطعن والاتهــام •

١ ـ تعريف الوقف :

هو لغة الحبس ؟ يقال : وقفت الشيء أقفه وقفا • ولا يقال : أوقفت ، الا على لغة رديئة[1] •

أما في اصطلاح الفقهاء ، فان عباراتهم في التعريف قد تفاوتت تبعـا لتفاوت نظرتهم الى الوقف من حيث اللزوم وعـدم اللزوم وبقاء الملكيـة للواقف وعدم بقائها •

فذهب مالك ـ في المشهور عنه ـ وابو حنيفة : الى أن الوقف هـو حبس العين على ملك الواقف والتصدق به[2] • وبقريب من هذا عرفـه ابن عرفة المالكي[3] فقال : الوقف مصدرا : اعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا • واسما ما اعطيت منفعته مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه[4] •

وذهب صاحبا ابي حنيفة وجمهور الفقهاء الى أن الوقف حبس العين على حكم ملك الله تعالى[5] •

---

(١) لسان العرب : ١١/٢٧٦ ، والقاموس المحيط : ٣/٢٥٠ • والمغنـي لابن قدامة : ٥/٤٨٩ • وقارنة بما ذكـره السرخسي في المبسوط : ١٢/٢٧ •

(٢) راجع المبسوط : ١٢/٢٧ • والزيلعي على الكنز : ٣/٣٢٥ •

(٣) محمد بن محمد بن عرفة امام تونس وعالمها المتوفى سـنة ٨٠٣هـ • انظر الديباج المذهب : ٣٣٧ • والضوء اللامع : ٩/٢٤٠ •

(٤) راجع شـرح الرصـاع للحـدود : ٤١١ • والخرشي على خليـل : ٧/٧٨ •

(٥) الزيلعي على الكنز : ٣/٣٢٥ • والمبسوط ق ١٢/٢٨ • والام للشافعي: ٣/٢٧٦ • وقليوبي وعميرة : ٣/٩٧ •

وذهب أحمد بن حنبل والامامية : الى أن الوقف حبس العين على ملك الموقوف عليهم • وعبارة المغني : الوقف تحبيس الاصل وتسبيل الثمرة • وعبارة المحقق الحلي[٦] : الوقف عقد ثمرته تحبيس الاصل • أي جعله على حالة لا يجوز التصرف فيه شرعا على وجه ناقل له عن الملك الا ما استثني[٧] •

٢ ـ تاريخه :

الوقف بالمعنى الذي استقر عليه عند جمهور الفقهاء كان معروفا عند الامم قبل الاسلام وان لم يسم بهذا الاسم • ذلك لأن أماكن العبادة في مختلف الديانات كانت موجودة مع ما رصد عليها من أموال ذات غلة ينفق منها على القائمين على هذه المعابد • وتعتبر الكعبة من أول ما عرف من الاحباس اذ بناها نبي الله ابراهيم الخليل وولده اسماعيل لتكون مثابة للناس وأمنا • وهذا يعتبر نوعا من انواع الوقوف الذي عرفته الشريعة الاسلامية وأقرته •

وقد عرف المصريون القدماء نظام الوقف على الاسرة • فقد وجد في اوراق البردي صورة عقد هبة صدر من شخص لابنه الاكبر وأمره بصرف الغلات لاخوته على أن تكون الاعيان غير قابلة للتصرف فيها[٨] • وهذا قريب من الوقف الذري في الفقه الاسلامي •

وقد عرف العرب في الجاهلية نوعا من الاحباس كانوا يجعلونه للأوثان ، وقد جاء كتاب الله بابطال هذه الاحباس وردها • فقال سبحانه « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام • ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون »[٩] •

---

(٦) جعفر بن الحسن الهذلي الحلي المتوفى بالحلة سنة ٦٧٦هـ • انظر روضات الجنات : ١٤٦/١ • والذريعة : ١٨٦/٢ •
(٧) المغني : ٤٨٩/٥ و ٤٩٢ • وشرائع الاسلام : ٢١١/٢ و ٢١٨ •
(٨) راجع تاريخ القانون للاستاذ الدكتور شفيق شحاته : ٣٢ـ٤٧ •
(٩) سورة المائدة : ١٠٣ • وراجع القرطبي : ٣٣٥/٦ـ٣٣٧ •





وعلى فرض التسليم بان شريحا منع الوقف لعدم مشروعيته ، فانه يكون رأيا له خالف به الجمهور الذين ذهبوا الى مشروعيته •

٤ ـ ادلة الشروعية :

الأصل في مشروعية الوقف ما روى عبدالله بن عمر أن عمر ـ رضي الله عنه ـ أصاب ارضا من ارض خيبر ـ فقال : يارسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اصبت ارضا بخيبر لم اصب مالا قط انفس عندى منه • فما تأمرني ؟ فقال : ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، فتصدق بها عمر على ان لا تباع ولا توهب ولا تورث في الفقراء وذوى القربى والرقاب والضيف وابن السبيل • لا جناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول[١٨] •

وما روى عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال : ان النبي عليه السلام قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة ، فقال : من يشتري بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة ؟ فاشتريتها من صلب مالي[١٩] •

الى آثار أخر مشهورة عن صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام في مباشرتهم للوقف وتعاملهم به من غير نكير • وفي هذا يقول جابر : لم يكن احد من اصحاب النبي ذو مقدرة الا وقف[٢٠] •

ويمكن ان يعتمد في الاستدلال على ما روى عن النبي عليه السلام انه

---

(١٨) راجع فتح البارى : ٦/٢٨٣ و ٣١٢ و ٣١٣ • ونيل الاوطار : ٦/١٢٧ والمحلى : ٩/١٨٠ والبحر الزخار : ٤/١٤٧ والام : ٣/٣٧٥• والمغني : ٥/٤٨٩ • والخصاف : ٥ • ونصب الراية : ٣/٤٧٦ •

(١٩) نيل الاوطار : ٦/١٢٧ـ١٢٨ و ١٣١ • ونصب الراية : ٣/٤٧٧ • والبحر الزخار : ٤/١٤٧ •

(٢٠) المغني : ٥/٤٨٩ • وراجع المحلى : ٩/١٨٠ وما بعدها • والخصاف : ٩ـ١٧ • والقرطبي : ٦/٣٣٩ •

قال : اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة اشياء : صدقـة جارية ، او علم ينتفع به ، او ولد صالح يدعو له[٢١] • فالصدقة الجارية المذكورة في الحديث تتحقق في الوقف : اذ هو نوع من الصدقات •

٥ ـ لزومـه ، وملكيتـه :

أبرز الآثار المترتبة على الاختلاف في تعريف الوقف امران • احدهما: لزوم الوقف ـ بمعنى عدم جواز التصرف فيه ببيع او شراء او هبة او أرث ونحوه من قبل الواقف او الموقوف عليه او ناظر الوقف ـ او عدم لزومه •

الثاني : ملكية الموقوف • اتبقى للواقف ، او هي للموقوف عليـه ، او هي لله تعالى ؟ وسنبحث موقف الفقهاء المجتهدين من هذين الأمرين كما يلي :

١ ـ ابو حنيفة :

رأينا ان الامام يعرف الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف والتبرع بريعها لجهة من جهات الخير في الحال او في المآل •

ويتضح من هذا التعريف أن عقد الوقف غير لازم ، وان العين الموقوفة باقية على ملك الواقف • فللواقف الرجوع عن الوقف والتصرف فيه ببيع او برهن او غير ذلك[٢٢] •

وقد استدل الامام علي ما ذهب اليه بالمنقول والمعقول :

اما المنقول : فمـا رواه ابن عبد البر عن الزهـــري[٢٣] : ان عمر

---

(٢١) نيل الاوطار : ٦/١٢٧ • والمغنى : ٥/٤٨٩ •

(٢٢) المبسوط : ١٢/٢٧ •

(٢٣) ابن عبد البر الحافظ يوسف بن عبدالله القرطبي المتوفي بشاطبـــة سنة ٤٦٣هـ • انظر بغية الملتمس : ٤٧٤ والوفيـــات : ٢/٣٤٨ • والديباج : ٣٥٧ • والزهرى محمد بن شهاب ، اول من دون الحديث، وأحد اكابر الحفاظ والفقهاء من التابعين المتوفى بالحجاز سنة ١٢٤هـ انظر الوفيات : ١/٤٥١ وتهذيب التهذيب : ٩/٤٤٥ •




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثالث : ان يخرج الواقف وقفه مخرج الوصية كأن يقول : اذا مت فأرضي هذه موقوفة على الفقراء ، « أو هي وقف بعد موتي على الفقراء »• واللزم في هذه انما هو بالنظر الى الورثة فيما يخرج من الثلث اذا مات الواقف مصرا على وقفه ، اما اذا رجع فتبطل الوصية من الاساس[٣٠] •

٢ ـ مالك بن انس :

يعرف الامام مالك الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف ، بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته •

فيتضح من هذا ان مالكا يرى لزوم الوقف وعدم صحة التصرف فيه• وهو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء • لكنه خالفهم في مذهبه الى ان الموقوف لا يخرج عن ملك الواقف ـ وهو الذي ذهب اليه ابو حنيفة ـ •

وتظهر فائدة استمرار ملك الواقف له في ان له الولاية الدائمة على الموقوف ، فله ان يمنع عنه من شاء ، وان يذهب في اصلاحه والنظر فيه كما يشاء • ولما كان القول بان الوقف حبس على ملك الواقف : يوهم ان للواقف الغلة ، اذ هي فائدة الملكية : نص فقهاء المذهب المالكي على انها مملوكة للموقوف عليه[٣١] •

٣ ـ الشافعي :

يعرف الامام الشافعي الوقف بانه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح •

فيتضح من هذا ان اشتراط قطع التصرف في الموقوف داخل في قوام التعريف فيترتب عليه لزوم الوقف ، وانقطاع تصرف الواقف فيه ، ويزول ملكه عن العين وتنتقل الى الله تعالى ، لان المالك حبس العين وسبل منفعته

---

(٣٠) المبسوط : ٢٧/١٢ • والزيلعي على الكنز : ٣٢٦/٣ • ومجمع الانهر : ٧٤٠/١ •

(٣١) راجع الخرشي على مختصر خليل : ٧٨/٧ و ٩٨ •

على وجه القربة فازال الملك الى الله تعالى كالعتق[٣٢] .

والى هذا ذهب محمد بن الحسن وابو يوسف والزيدية[٣٣] .

٤ ـ احمد بن حنبل :

يعرف الامام احمد الوقف بانه حبس مال على الموقوف عليه بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته .

فيتضح انه ذهب مذهب الجمهور في لزوم الوقف وقطع تصرف الواقف فيه ، لكنه اختلف عنهم في مذهبه الى ان الملكية تنتقل الى الموقوف عليه . يقول ابن قدامة[٣٤] : (وينتقل الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم في ظاهر المذهب ، قال احمد : اذا وقف داره على ولد اخيه صارت لهم ، وهذا يدل على انهم ملكوه)[٣٥] . وذهب الى هذا المحقق الحلي من الامامية ، فقد ورد في كتاب الشرائع قوله : (الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه ، لان فائدة الملك موجودة فيه ، والمنع من البيع لا ينافيه)[٣٦] .

فيتضح من العرض الذي قدمناه ان الفقهاء كلهم ـ عدا الامام ابي حنيفة ـ ذهبوا الى لزوم الوقف : فلا يباع ولا يوهب ولا يورث لا من قبل

---

(٣٢) قليوبي وعميرة : ٣/٩٧ و ١٠٥ . وعبارة المهذب ١٢/٤٤٢ . (ويزول ملكه عن العين ، ومن الاصحاب من خرج قولا آخر انه لا يزول ... والصحيح هو الاول ... واختلف اصحابنا فيمن ينتقل الملك اليه ، فمنهم من قال ينتقل الى الله تعالى قولا واحدا ... ومنهم من قال قولان : احدهما أنه ينتقل الى الله تعالى وهو الصحيح .... والثاني انه ينتقل الى الموقوف عليه) .

(٣٣) مجمع الانهر : ١/٧٤١ . والهداية : ٣/١١ . والبحر الزخار : ٤/١٤٩ .

(٣٤) عبدالله بن احمد بن محمد المقدسي من اكابر الحنابلة المتوفى سنة ٦٢٠هـ انظر الشذرات : ٥/٨٨ . ومرآة الزمان : ٨/٦٢٧ .

(٣٥) المغني : ٥/٤٩٢ .

(٣٦) شرائع الاسلام : ٢/٢١٨ .





المسجد كالمسجد ، على ان الجمهور لا يقولون بانتقال الملكية الى غير مالك ، بل يرون ان الملكية تنتقل الى مالك هو الله تعالى او الموقوف عليهم ــ على اختلافهم في ذلك ــ وهو الذي يمكن ان نعبر عنــه بعبارة عصرنا : ان الملكية في الوقف انما هي ملكية لشخص معنوي ، لذا فهي ليست سائبة[٤٤] .

٢ ــ ان حق الواقف في نصب الولاية على الموقوف وتوزيع ريعه وما الى ذلك لا يستلزم عدم لزوم الوقف أو بقاء الملك له ، فالقرابين والضحايا تصير الى الله تعالى وتخرج عن ملك صاحبها باراقــة دمها مع ان صاحبها يتصرف فيها بالاكل والاطعام والتصدق ، وهذه ولاية خولها له الشارع ، فليكن أمر الوقف كذلك[٤٥] .

٣ ــ ان استمرار الأجر للواقف ليس فرعا عن استمرار ملكه للعين ، بل هو فرع عن استمرار وجود العين الموقوفة التي تصدق بها ، والثاني لا يستلزم الاول بحال .

وواضح ان الأدلة العقلية التي تمسك بها الامام ابو حنيفة انما تنصب على دعوى بقاء الملك للواقف في الوقف ، ولكن من أين له الدليل على اثبات التلازم بين بقاء الملك وانتفاء اللزوم ؟ ، فلا يمكن ان تكون دعواه صحيحة الا اذا دلل على ان بقاء الملك للواقف ينافي اللزوم ، وادلته كما رأينا لم تنتج هذه ابدا! كيف وقد رأى الامام مالك وبعض الامامية ان الوقف لا يخرج عن ملك الواقف وهو في الوقت نفسه لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، وقد قرر فقهاء المذهب الحنفي لذلك نظيرا في المدبر وام الولد[٤٦] .

الترجيــــح :

بالتأمل فيما عرضناه من ادلة يتضح رجحان قول جمهور الفقهاء بلزوم

(٤٤) مقارنة المذاهب في الفقه : ١٢٦ . والقانون المدني م ٤٧ فـ هـ .
(٤٥) المرجع السابق : ١٢٦ .

الوقف ، ذلك ان قول ابن عمر : فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث[٤٧] انما يمثل الجانب التطبيقي الذي فعله عمر للجانب التعليمي من رسول الله عليه السلام ، وهو دليل لا يقبل الشك على ان الموقوف يمتنع التصرف في عينه ، وهو الحاجز الذى يفصل الوقف عن أوجه الصدقات الاخـرى .

وقد لاحظ صاحبا ابي حنيفة هذا المعنى في دلالة الحديث فاتفقا مع الجمهور ، بل ان ابا يوسف روى عنه أنه قال : لو بلغ ابا حنيفة هذا الحديث لقال به ورجع عن بيع الوقف[٤٨] .

وأمر لابد ان نلحظه في الترجيح وهو ان اكثر الادلة التي احتج بها الامام ابو حنيفة تنصب على دعوى استمرار ملكية الواقف للموقوف ، وقد اوضحنا ان بقاء الموقوف على ملكية الواقف لا يستلزم ان يكون الواقف حر التصرف بعينه ، فهي اذاً أدلة لا تنتج الدعوى الاساسية التي تمسك بها وهي عدم لزوم الوقف .

وأخيرا : فان القول بعدم اللزوم وبجواز تصرف الواقف بالموقوف انما يؤدى الى الحكم بان عقد الوقف عقد جائز ، والحكم بفصله عن جميع نظائره كالهبات والصدقات التي تعتبر عقودها لازمة لا ينبغي الرجوع فيها الا في حالات استثنائية . وهذا الفصل والتفريق ، لا دليل عليه ولا موجب يقتضيه .

---

(٤٦) استحسن الكمال بن الهمام هذا الرأى ووجهه بما خلاصته : ان ملك الواقف ثابت قبل الوقف بيقين ومنع التصرف بالبيع ونحوه أثبته حديث عمر وعمل المسلمين فليثبت ذلك القدر ، اما الملك فلم يوجد ما يدل على ازالته بل وجد في بعض روايات حديث عمر ما يدل على بقائه على ما كان وهو قول النبي عليه السلام : ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، فانه ظاهر في التصدق بالغلة مع بقاء الملك ، وكذلك المعنى المعقول الذى تمسك به الجمهور لا يدل الا على اللزوم فقط .

(٤٧) من لفظ رواية البخاري . فتح الباري : ٦/٢٨٤ .

(٤٨) انظر المبسوط : ١٢/٢٨ ، ونيل الاوطار : ٦/١٢٩ .





وذهب الحنابلة الى جواز استبدال مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موضع لا يصلى فيه ، بان يباع ويصرف الثمن الى مسجد آخر[٥٣] .

وقد رد ابن قدامة على محمد بن الحسن فيما ذهب اليه فقال : ولنا على محمد بن الحسن أنه ازالة ملك على وجه القربة فلا يعود الى مالكه باختلاله وذهاب منافعه كالعتق[٥٤] .

واما الحالة الثانية وهي ان يضيق المسجد بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه فان الحنابلة ذهبوا فيها الى جواز الاستبدال واضافة الثمن الى انشاء مسجد آخر[٥٥] .

ولمحمد بن الحسن رأى قريب من هذا وهو ان المسجد اذا ترك الناس الصلاة فيه بالجماعة يخرج من ان يكون مسجدا ، فاذا لم يعرف له بان ، وبنى الناس مسجدا آخر ثم اجمعوا على بيعه واستعانوا به في ثمن المسجد الآخر ، فلا بأس بذلك[٥٦] .

تبقى الحالة الثالثة ، وهي ان تقوم مصلحة تدعو الى التصرف بالمسجد بأخذه كله أو بعضه للطريق العام ، او ببيع بعض عرصته لاتمام بنائه .

وذهب الحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية وبعض المالكية الى جواز ذلك . وفي هذا يقول ابن قدامة : أو مسجد ... لم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته[٥٧] : وجاء في مجمع الانهر : لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد واسع مستغنى عنه يوسع الطريق منه لان كليهما للمسلمين[٥٨] .

---

(٥٣) المغني : ٥١٧/٥ والزيلعي : ٣٣١/٣ .
(٥٤) المغني : ٥١٩/٥ .
(٥٥) المغني : ٥١٧/٥ .
(٥٦) المبسوط : ٤٣/١٢ . والزيلعي : ٣٣٠/٣ .
(٥٧) المغني : ٥١٧/٥ .
(٥٨) ٧٥٦/٢ . وراجع الزيلعي على الكنز : ٣٣١/٣ . وانظر الدسوقي على الشرح الكبير : ٩٢/٤ .

ويبدو ان من ذهب الى هذا فانما بنى مذهبه على المصلحة ، أو الضرورة ، وعلى ان حرمة المسجد لا تبقى بعد صرف النظر عن اعتباره مسجدا ، لذا قال الامام احمد : يحول المسجد خوفا من اللصوص ، واذا كان موضعه قذرا » ونص على جواز بيع عرصته . وتكون الشهادة في ذلك على الامام[٥٩] . يؤيد هذا ان اكثر ما يذكره الفقهاء من احكام الوقف انما هو مستند الى رعاية المصلحة[٦٠] .

وقد استدل الحنابلة بما روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى سعد لما بلغه انه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة : انقل المسجد الذي بالتمارين واجعل بيت المال في قبلة المسجد فانه لن يزال في المسجد مصل ، وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه[٦١] .

وذهب الجمهور الى المنع من ذلك لتعلق القربة بالعرصة[٦٢] . الا اذا قامت الضرورة وتحققت بيقين ، اذ الضرورات تبيح المحظورات ، والنظر في تحققها انما هو الى الولاة والفقهاء المجتهدين .

٢ ـ استبدال العقار ذى الغلة ، والمنقول .

تفاوتت مذاهب الفقهاء في استبدال الموقوف عقارا أو منقولا ، فمنهم من تشدد فيه فلم يبحه الا لضرورة ، ومنهم من اجازه اذا تحققت المصلحة ولو لم تكن هنالك ضرورة ، وسنعرض آرائهم ووجهات نظرهم على الوجه التالي :

أ ـ المالكية :

المالكية فرقوا بين العقار والمنقول :

---

(٥٩) المغني : ٥/٥١٨ .
(٦٠) البحر الزخار : ٤/١٦٦ .
(٦١) المغني : ٥/٥١٨ . والبحر الزخار : ٤/١٦٠ .
(٦٢) حاشية العدوى على الخرشي : ٧/٩٥ . والبحر الزخار : ٤/١٥٨ . والمغني : ٥/٥١٨ .

فأجازوا استبدال المنقول اذا تحققت المصلحة باستبداله ، جاء في مختصر خليل وشرحه :(٦٣) وبيع مالا ينتفع بـه من غير عقار أي ان الموقوف اذا لم يكن عقارا اذا صار لا ينتفع به في الوجه الذى وقف فيـه كالثوب يخلق والفرس يمرض وما اشبه ذلك فانه يباع ويشترى بثمنـه مثله مما ينتفع به(٦٤) .

بل انهم ذهبوا الى أبعد من هذا فنصوا على ان الموقوف اذا احتـاج الى نفقة وكانت النفقة في بيت المال وليس فيه مال ، بيع وعوض به مالا يحتاج الى نفقة . كالفرس تكون وقفا على الغزو ــ فان نفقتها تكون في بيت المال ــ فاذا لم توجد بيع الفرس وعوض بثمنه سلاح مما لا يحتاج الى نفقة(٦٥) .

اما اذا كان عقارا فالقاعدة ان لا يباع مطلقا . وفي هذا يقول الامـام مالك : لا يباع العقار الحبس ولو خرب ، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك(٦٦) .

الا انهم استثنوا من ذلك حالات الضرورة ، كتوسيع مسجد او مقبرة او طريق عام ، فأجازوا بيعه ، ولو بالاكراه اذا اقتضى الامر ، لأن هـذه المصالح عامة للأمة ، واذا لم تبع الاحباس لأجلها تعطلت واصـاب الناس ضيق ، ومن الواجب التيسير على الناس في عبادتهـم ، وسيرهم ، ودفن موتاهم(٦٧) . وفي هذا يقول الخرشي : تقدم ان الحبس لا يجوز بيعـه ولو صار خربا الا العقار في هذه المسألة وهي ما اذا ضاق المسجد باهلـه

---

(٦٣) خليل بن اسحاق بن موسى ولي الافتاء في القاهرة على مذهب الامام مالك وتوفي سنة ٧٧٦هـ . انظر الدرر الكامنة : ٨٦/٢ ، والديبـاج : ١١٥ .

(٦٤) انظر الخرشي على المختصر : ٩٤/٧ــ٩٥ .

(٦٥) الدسوقي على الشرح الكبير : ٩٠/٤ . والخرشي : ٩٤/٧ ، والمدونة : ٣٤٢/٤ .

(٦٦) انظر المدونة : ٣٤٢/٤ .

(٦٧) الدسوقي على الشرح الكبير : ٩١/٤ .

واحتاج الى توسعة وبجانبه عقار حبس او ملك : فانه يجوز بيع الحبس لأجل توسعة المسجد • وان ابى صاحب الحبس او صاحب الملك عن بيع ذلك فالمشهور انهم يجبرون على بيع ذلك ويشتري بثمن الحبس ما يجعل حبسا كالأول • ومثل توسعة المسجد توسعة طريق للمسلمين ومقبرتهم[٦٨] •

وظاهر كلامه ان الوقف لا يدخل في المسجد او الطريق الا بثمن ، مطلقا ، ومن المالكية من فرق بين ما اذا كان الموقوف عليهم معينين أو غير معينين •

فاذا كان الموقوف عليهم معينين ، فانه يدفع اليهم الثمن ، على أن يشتروا به عقارا يحل محل الأول بمصارفه وشروطه •

اما اذا كان الموقوف عليهم غير معينين ، كالفقراء مثلا : فانه لا يعوض بثمن : لأنه لم يتعلق به حق لمعين وما يحصل من الأجر لواقفه اذا ادخل في مسجد أو طريق عام أو مدفن اعظم مما قصد تحبيسه لأجله أولا[٦٩] •

ومن هذا يتضح ان المالكية اجازوا الاستبدال في العقار في الضرورات العامة ، أما فيما عداها فانهم لم يجيزوه حتى ولو تخرب الوقف واصبح لا يستغل في شيء • وقد قالوا : انما لم يبع العقار المحبس اذا خرب لأنه يجد من يصلحه بايجار سنين فيعود كما كان •

الا ان ابن رشد[٧٠] أفتى بان الارض المحبسة اذا انقطعت غلتها جملة ، وعجز عن عمارتها وكرائها ، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان يكون

---

(٦٨) انظر شرحه على المختصر : ٧/٩٥ •

(٦٩) انظر الدسوقي على الشرح الكبير : ٤/٩٢ •

(٧٠) محمد بن احمد (الجد) قاضي الجماعة بقرطبة المتوفى بها سنة ٥٢٠هـ • انظر بغية الملتمس : ٤٠ • والديباج : ٢٧٨ •

حبسا مكانها ، ويكون ذلك بحـــكم من القاضي بعد ثبوت دلك السبب ، والغبطة في ذلك للمعوض عنه ، ويسجل ذلك ويشهد به[٧١] .

ب ـ الشافعيـة :

تشدد الشافعية في امر استبدال العين الموقوفة ، وكانهم رأوا ذلك سبيلا الى ضياع الاوقاف .

وبالرجوع الى كتب الشافعية وجدنا ان الصور التي يجرى البحث في مشروعية استبدالها أو عدم مشروعيته لا تعدو ان تكون نخلة فجفت أو بهيمة فزمنت أو جذوعا على مسجد فتكسرت . وهذه الصور التي انتفت المنفعة الاصلية منها هي التي دار خلاف الشافعية حولها . ولهم فيها وجهان :

الوجه الاول : المنع من بيعها واستبدالها ، بل تبقى محبوســة على الانتفاع حتى لو أدى الانتفاع بها الى استهلاكها .

وفي هذا يقول الشربيني[٧٢] وهو يشرح عبارة المنهاج : ولو جفت الشجرة لم ينقطع الوقف على المذهب ، بل ينتفع بها جذعا » ، ما نصه : فان لم يمكن الانتفاع بها الا باستهلاكها باحراق او نحوه ففيه خلاف : قيل تصير ملكا للموقوف عليه لكنها لا تباع ولا توهب ، بل ينتفع بعينها كأم الولد ولحم الأضحية وصحح هذا ابن الرفعة .... فان قيل : يلزم عليه التنافي، اذ القول بان الوقف لا يبطل وتعود ملكا متنافيان : اجيب بان معنى عوده ملكا انه ينتفع به ولو باستهلاك عينه كالاحراق ، ومعنى عدم بطلان الوقف

---

(٧١) التاج والاكليل : ٤٢/٦ . والعدوى على الخرشي : ٩٥/٧ .

(٧٢) محمد بن احمد الخطيب الشربيني . فقيه شافعي من اهل القاهرة توفي سنة ٩٧٧هـ . انظر خطط مبارك : ١٢٧/١٢ . والشذرات : ٣٨٤/٨ .

انه ما دام باقيا لا يفعل به ما يفعل بسائر الامـلاك من بيع ونحوه ... فلا تنافي[٧٣] .

الوجه الثاني : جواز البيع لتعذر الانتفاع به كما شرطه الواقف . وتوضيحا لهذا يقول الشيرازي[٧٤] : فان قلنا تباع كان الحكم في ثمنه حكم القيمة التي توجد من متلف الوقف[٧٥] . وقد بين الشافعية ان القيمة التي تجب بالاتلاف المضمون يلزم ان يشتري بها ما يكون وقفا مكان الذى اتلف[٧٦] . وهكذا هنا على هذا القول يجب ان يؤخذ بالثمن ما يحل محل العين المبيعة .

وقد رجح اكثر الشافعية الوجه الاول القاضي بعدم انقطاع الوقف . وهذا الذي ذكرناه انما هو في المنقول او ما هو في حكم المنقول ، اما العقار فلم تتعرض له كتب الشافعية ، وكأنهم ذهبوا الى أنه لا يمكن ان تسلب منفعته بحال ، فما دام الأمر كذلك فلا يصح بيعه واستبداله ، لكن يمكن عن طريق التخريج ان تجرى الخلاف في الارض التي سلبت منها المنفعة بيقين ، الا انه يبقى في المذهب رجحان المنع من البيع والاستبدال .

جـ ـ الامامية :

موقف الامامية من بيع العين الموقوفة واستبدالها قريب مما ذهب اليه الشافعية ، فقد ذهبوا الى ان الدار الموقوفة اذا تهدمت لم تخرج العرصة عن الوقف ، هذا في العقار . اما المنقول ، فقد مثلوا له بنخلة انقطعت من

---

(٧٣) مغنى المحتاج : ٢/٣٩١ـ٣٩٢ ، وراجع المهذب : ١/٤٥٥ . وقليوبي وعميرة : ٣/١٠٧ـ١٠٨ .

(٧٤) ابراهيم بن علي الفيروز ابادى الذى بنى له النظام مدرسته النظامية ببغداد فكان يديرها الى ان توفي سنة ٤٧٦هـ انظر اللباب : ٢/٢٣٢. وابن السبكي : ٣/٨٨ . والوفيات : ١/٤ .

(٧٥) المهذب : ١/٤٤٥ .

(٧٦) مغنى المحتاج : ٢/٣٩١ .

الوقف ، وقد اختلفوا فيه : فمنهم من اجاز البيع ، ومنهم من منعه وهو الراجح ، يقول المحقق الحلي : ولو انقلعت نخلة من الوقف ، قيل : يجوز بيعها ، لتعذر الانتفاع الا بالبيع ، وقيل : لا يجوز ، لامكان الانتفاع بالاجارة للتسقيف وشبهه ، وهو اشبه(٧٧) .

الا أنهم خالفوا الشافعية في أمر الموقوف اذا جرى بين الموقوف عليهم خلاف يخشى منه خراب الوقف ، فانفردوا بالقول بجواز البيع ، وفي هذا يقول المحقق الحلي : ولو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه(٧٨) .

أما اذا لم يقع اختلاف بين الموقوف عليهم ولم يخش خراب الوقف ولكن البيع انفع لهم فالوجه عند الامامية المنع من البيع ، وان كان هناك قول ضعيف بجوازه .

فكأن الامامية ذهبوا الى جواز بيع الموقوف اذا تحقق شرطان : احدهما : وقوع اختلاف بين من وقفت العين عليهم ، ثانيهما : ان يخشى من هذا الخلاف خراب الوقف .

وهذا الرأي يؤخذ عليه انه ممكن ان يكون بابا وذريعة مشروعة لبيع الوقف والتصرف فيه ، فاذا رغب الذين وقفت العين عليهم ببيعها ، تشاحنوا وتركوا رعاية العين الموقوفة ، فيباح البيع ، وبقليل من التأمل يبدو أن في هذا تناقضا مع المبدأ المتشدد الذي يسود موقف الامامية من التصرف في الوقف .

يبقى بعد هذا ان نتساءل عن الثمن ، هل يوزع على الموقوف عليهم باعتبار ان الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه وبعد بيع العين لا يكون هناك

---

(٧٧) شرائع الاسلام : ٢/٢٢٠-٢٢١ .

(٧٨) شرائع الاسلام : ٢/٢٢٠ .

وقف اذ هو لم يتناول القيمة ؟ هذا هو المتبادر من العبارة ، والظاهر من مقارنته بما ذهبوا اليه في الموقوف اذا جنى عليه واوجبت الجناية أرشا . فقد نصوا على ان الأرش للموقوف عليهم . وهل يشترى بالثمن ما يقوم مقام الهالك ؟ قيل نعم .

وقيل : لا بل تكون للموجودين من الموقوف عليهم . ويرى الحلي : ان هذا اشبه : لأن الوقف لم يتناول القيمة[79] .

يظهر مما تقدم ان طابع المذاهب الثلاث هو التشدد في بيع الموقوف واستبداله ومنعه الا في حالات تدور في الأعم الأغلب على الضرورة .

ولم يرتض فريق من الفقهاء هذا التشدد ، ورأوا فيه افراطا قد يجر الى مفسدة ، كأن تبقى دور الوقف خاوية خربة ، أو تبقى اراضيها مهجورة ميتة لا زرع فيها ولا نبت مما يترتب عليه ضرر بالمستحقين وجهات البر والخير ، وضرر على الجماعة والمجتمع .

وهذا الفريق لم يخالف في ان الوقف ينبغي ان يكون مؤبدا ، لكنه رأى أنه اذا قام مانع من التأبيد فانه يمكن تأبيده على وجه يخصصه استيفاء الغرض ، وهو الانتفاع على الدوام في عين اخرى ، فالجمود على العين مع تعطلها تضييع للغرض ، وهذا مما شهد الشرع له بالاعتبار ، فالهدى – وهو ما يهدى الى الحرم من النعم – اذا اصابه عطب في الطريق يذبح في الحال وان كان يختص بموضع ، فلما تعذر تحصيل الغرض بالكلية استوفي منه ما امكن وترك مراعاة المحل الخاص عند تعذره ، لأن مراعاته مع تعذره تفضي الى فوات الانتفاع بالكلية ، فهكذا الوقف المعطل المنافع ، واصحاب هذا الاتجاه هم الحنابلة والحنفية ، وسنستعرض آراءهم كما يلي :

---

(٧٩) الشرائع : ٢/٢١٩ .

٥ ـ الحنابلة :

لم يفرق الحنابلة بين عقار ومنقول ، بل انهم اخذوا حكم العقار من المنقول ، فلما قام الاجماع الفقهي على ان الفرس الحبيس على الغزو اذا كبرت فلم تصلح للغزو وامكن الانتفاع بها في شيء آخر مثل ان تدور في الرحى أو يحمل عليها تراب او تكون رغبة في نتاجها : يجوز بيعها ، فما المانع من ان يقاس عليها ما يكون في معناها من منقول آخر أو عقار ؟ فالبيع والاستبدال يكون استبقاء للوقف بمعناه عند تعذر ابقائه بصورته .

واذا بيع هذا الوقف فأي شيء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز ، سواء كان من جنسه أو من جنس غيره لان المقصود المنفعة لا الجنس[٨٠] .

ولكن ينبغي ان تصرف غلات البدل الى المصلحة التي حبست العين الاولى عليها[٨١] .

والذي له البيع والشراء في الاستبدال هو الحاكم اذا كان الوقف على مصلحة عامة . اما ان كان على معين فالذي يتولى الاستبدال ناظره الخاص ، ويحتاط الناظر بالحصول على اذن الحاكم له . يقول ابن النجار :[٨٢] ويبيعه الحاكم ان كان على سبل الخيرات ، والا فناظره الخاص ، والأحوط اذن حاكم له[٨٣] . وانما جعل الحنابلة الاستبدال للناظر اذا كان الوقف على معين لأنهم يرون ان الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم[٨٤] .

---

(٨٠) المغني : ٥/٥١٨ و ١٩ ، ومنتهى الارادات : ٢/١٩ .

(٨١) المغني : ٥/٥١٩ .

(٨٢) محمد بن احمد بن عبدالعزيز . فقيه حنبلي مصري توفي سنة ٩٧٢هـ انظر كشف الظنون : ٢/١٨٥٣ والاعلام : ٦/٢٣٣ .

(٨٣) منتهى الارادات : ٢/٢٠ .

(٨٤) المغني : ٥/٤٩٢ .

وواضح ان ما تقدم من رأى للحنابلة انما هو في الموقوف اذا لم يعد صالحا للانتفاع به على الوجه الذى رصد من اجله •

اما اذا لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت ، وامكن بالاستبدال ان يدر على الموقوف عليه ثمرة اكثر : فان الحنابلة ذهبوا الى منع البيع والاستبدال : لأن الاصل عندهم تحريم البيع ، وانما أبيح صيانة لمقصود الوقف عن الضياع ، ومع الانتفاع به لا يضيع المقصود فلا يباح البيع[٨٥] • لكن اذا بلغ الموقوف في قلة الغلة الى حد لا يعد نفعا ، فان وجود تلك الغلة تعتبر كالعدم ، فيجوز عندئذ الاستبدال •

فنرى من هذا ان الحنابلة فتحوا باب الاستبدال وجعلوا المدار فيه على تحقيق المصلحة وتلبية داعية الضرورة •

ولم يغفلوا ـ وهذا منطلقهم ـ ان المصلحة قد تتحقق ببيع بعض الوقف لاصلاح باقيه • فنصوا على جواز ذلك • وفي هذا يقول ابن النجار : ويصح بيع بعضه لاصلاح باقيه ان اتحد الواقف والجهة ، ان كانا عينين أو عينا ولم تنقص القيمة ، والا بيع الكل[٨٦] •

هـ ـ الحنفية :

ذهب الفقهاء الاحناف الى ان بيع الموقوف المنقول جائز اذا تحققت المصلحة ببيعه ، فاذا كان الوقف دابة أو آلة زراعة فلم يعد صالحا للغرض الذى وقف من أجله جاز بيعه ، ويشترى بالثمن ما يقوم مقامه ويتحقق به الغرض[٨٧] •

اما العقار فقد ذكروا ان بيعه واستبداله يتصور في حالتين :

الاولى : ان يكون مشروطا في عقد الوقف • والثانية : ان لا يكون

---

(٨٥) المغني : ٥/٥١٩ •

(٨٦) منتهى الارادات : ٢/٢٠ •

مشروطا بل يدعو اليه خروج الوقف عن الانتفاع بالكلية ، أو امكان ان ستبدل بما يكون خيرا للوقف ، أي مع كونه منتفعا به في الجملة .

فالحالة الاولى : كأن يقول عند انشاء الوقف : أرضي وقف على ان ي استبدال غيرها بها ، أو على ان لي بيعها وجعل غيرها وقفا موضعها .

فذهب ابو يوسف وهلال[88] والخصاف[89] من الحنفيـــة الى ان الوقف صحيح والشرط صحيح . وهذا الرأى – وان خالف فيه محمد بن الحسن بقوله : ان الوقف صحيح والشرط باطل – : هو الذى عليـــه الفتـــوى[90] . قـــال الطرســـوسي[91] : والقـــول عنـدنا ما قـــال ابو يوسف[92] .

وانما ذهب الحنفية – في الرأى الراجح – الى انفاذ اشتراط الاستبدال، لأن ذلك الشرط لا ينافي لزوم الوقف وتأبيده ، فاللزوم والتأبيد قد يتحققان بالاستبدال ، اذا ما تضاءلت غلة الوقف او انعدمت .

والاستبدال في هذه الحالة انما هو تنفيذ لشرط الواقف فيرجع اليه فيه بموجب ما أعطاه الشارع من ولاية خاصة ، فان اشترطه الواقف لنفسه فهو له ، وان جعله لمتولي الوقف فهو له ولو لم يستأذن القاضي[93] .

---

(٨٧) الفتاوى الهندية : ٢/٣٠١ . وفتح القدير : ٥/٥٥–٥٦ .

(٨٨) هلال بن يحيى بن مسلم البصرى من اعيان الحنفية المتوفى ســنة ٢٤٥هـ . انظر الجواهر المضيئة : ٢/٢٠٧ والاعلام : ٩/٩٥ .

(٨٩) احمد بن عمر الشيباني المتوفى ببغداد سنة ٢٦١هـ . انظر الجواهر المضيئة : ١/٨٧ . والاعلام : ١/١٧٨ .

(٩٠) المبسوط : ١٢/٤١–٤٢ وفتح القدير : ٥/٥٨ .

(٩١) ابراهيم بن علي بن احمد قاضي دمشق . توفي فيها سنة ٧٥٨هـ . النجوم الزاهرة : ١٠/٣٢٦ ، وورد في الجواهر احمد بن علي والاول اصح فانظر : ١/٨١ .

(٩٢) انفع الوسائل : ١٠٩ .

(٩٣) فتح القدير : ٥/٥٩ . وانفع الوسائل : ١١١ .

واذا استبدل من له اشتراط الاستبدال مرة فليس له ان يستبدل مرة اخرى لانتهاء الشرط بمرة الا ان تذكر عبارة تفيد التكرار[٩٤] .

واذا باع الموقوف ، فان ما يشترى بثمنه من عقار يكون وقفا ، ولا يتوقف على ان يقفه بلفظ يخصه اذ هو بدل عما بيع[٩٥] .

وظاهر ان البيع والاستبدال في حالة اشتراطه انما هو تنفيذ للاشتراط، فلا يتوقف على نقص الغلات ولا على عدمها : اذ الحنفية رأوا ان شرط الاستبدال بحد ذاته لما كان لا يبطل الوقف وجب اعتباره ، وفي هذا يقول الكمال ابن الهمام[٩٦] : هذا الشرط (الاستبدال) لا يبطل الوقف لأن الوقف يقبل الانتقال من ارض الى ارض ، فان ارض الوقف اذا غصبها غاصب واجرى عليها الماء حتى صارت بحرا لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضا اخرى فتكون وقفا مكانها ... ولا يقال حكم الوقف اذا صح الخروج عن ملكه فلا يمكنه بيعه ، لانا نقول : حكم ذلك على وجه ينفذ فيه شرطه الذي شرط في أصل الوقف اذا لم يخالف امرا شرعيا ، وقد بينا ان شرط الاستبدال لا يخالفه فوجب اعتباره[٩٧] .

لكن ينبغي ان يكون هناك ما يصون بيع الوقف واستبداله عن العبث او الغبن بأن يتحقق في الاستبدال معنى يقصد به مصلحة للوقف،ولا تنحصر المصلحة في تكثير الغلات ، بل قد تكون باستبدال عقار يعسر الاشراف عليه لبعده من محل اقامة ناظره بعقار يسهل فيه ذلك .

الحالة الثانية : ان لا يكون البيع والاستبدال مشروطا في عقد الوقف،

---

(٩٤) الفتاوى الهندية : ٢/٣٢٣ . وفتح القدير : ٥/٥٨ .

(٩٥) فتح القدير : ٥/٥٩ وانفع الوسائل : ١١١ و ١١٢ .

(٩٦) محمد بن عبدالواحد السيواسي امام من علماء الحنفية المتوفى بالقاهرة سنة ٨٦١هـ . انظر الضوء اللامع : ٨/١٢٧ ، والجواهر : ٢/٨٦ . والشذرات : ٧/٢٨٩ .

(٩٧) فتح القدير : ٥/٥٨ .

ويقوم ما يدعو الى البيع والاستبدال ، بان خرج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، او لم يخرج عن الانتفاع به ولكن امكن ان يؤخذ بثمنه ما هو خير منه .

١ ـ فاذا خرج الوقف عن الانتفاع به بان يكون خرابا وليس له ما يعمر به أو تصير الارض الزراعية سبخة لا تخرج غلة تزيد على مؤنتها : فالاستبدال ـ وفقا للرأى الراجح ـ جائز . ولكن يشترط ان يأذن به القاضي . وذهب بعض الحنفية ـ وهو قول مرجوح ـ الى عدم الجواز ، فجاء في الفتاوى الهندية : وقد اختلف كلام قاضي خان ، ففي موضع جوزه للقاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه . وفي موضع منعه منه ولو صارت الارض بحال لا ينتفع بها . والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية ، وان لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به ، وان لا يكون البيع بغبن فاحش(٩٨) .

ويقول ابن الهمام : والحاصل ان الاستبدال ... ان كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، فينبغي ان لا يختلف فيه(٩٩) .

وجاء في فتاوى الطرسوسي : روى عن محمد أنه : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال ، والقيم يجد بثمنها ارضا اخرى اكثر ريعا ، له ان يبيع هذه الارض ويشترى بثمنها ما هو اكثر ريعا . وفي المنتقى عن هشام سمعت محمدا يقول في الوقف : اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين ، فللقاضي ان يبيعه ويشترى بثمنه غيره ، وليس ذلك الا للقاضي(١٠٠) .

---

(٩٨) ٢/٣٢٤ . وقاضي خان هو حسن بن منصور ، فخر الدين الفرغاني، فقيه من كبار الحنفية ، توفى سنة ٥٩٢هـ ، انظر الجواهر : ١/٢٠٥، والاعلام : ٢/٢٢٩ .

(٩٩) فتح القدير : ٥/٥٨ .

(١٠٠) انفع الوسائل : ١١٧ وهشام هو ابن عبيدالله الرازي من اهل الرأى أخذ عن ابي يوسف ومحمد توفي سنة ٢٠١هـ انظر ميزان الاعتدال : ٣/٢٥٤ والجواهر : ٢/٢٠٥ .

وهناك أربع صور لها شبه بهذه الحالة ، رأى الفقهاء الاحناف – على الرجحان – جواز الاستبدال في اثنتين ، ومنعه في اثنتين .

أما صورتا الجواز فهما :

أ – اذا غصب الوقف غاصب وعجز المتولي عن أخذه ولا دليل يثبت الغصب ، واراد الغاصب دفع القيمة ، فعلى المتولي أخذها وشراء عقار به يكون بدل المغصوب .

ب – اذا غصب الوقف غاصب وهناك بينة على الغصب ويمكن اخذه ، الا أن الغاصب أفسد الارض فلم تعد صالحة للغرض الذى وقفت من اجله، ففي هذه الصورة يضمن الغاصب القيمة ، وما يشترى بها يكون وقفا يقوم مقام المغصوب(١٠١) .

واما صورتا المنع فهما :

أ – اذا خاف متولي الوقف من ان يتغلب ولي الأمر على ارض الوقف فالفتوى على ان البيع لا يجوز وهناك قول مرجوح بالجواز(١٠٢) .

ب – اذا خرب الوقف فأراد القيم ان يبيع بعضه ليعمر به الباقي : فالفتوى على أنه لا يجوز ، وقد استشكل على هذا الحكم أنه اذا جاز بيع الكل – في حالة تعطل المنافع – فلأن يجوز بيع بعضه لاحياء البعض أولى . وقد أجاب الطرسوسي عن هذا الاشكال بقوله : انما جوزنا بيع الكل وان يشترى به عوضه : تبقية للوقف ونظرا للمستحقين . أما في هذه المسألة ... فانا لو جوزنا ذلك أدى الى افناء الوقف من غير ان يتعوض عنه ، بخلاف ما اذا باع الكل فانه لا يذهب شيء بلا عوض ، بل ربما يكون عوضه أجود منه وأبقى للوقف فلهذا قلنا بالجواز في الاولى وبالمنع في الثانية(١٠٣) .

---

(١٠١) فتح القدير : ٥/٥٨ .
(١٠٢) انفع الوسائل : ١١٨ .
(١٠٣) انفع الوسائل : ١١٨ و ١١٩–١٢٠ .

وقد يبدو بالتأمل نوع تعسف في هذا الفرق ، اذ بيع بعض الوقف لعمارة بعضه الآخر قد يؤدى الى انشاء عمارة تلتحق بالارض ، فهي عقار ايضا وتتحقق المصلحة بذلك ، لكن اذا حملنا فتوى الطرسوسي على صرف بدل البيع على اجرة استصلاح الارض ، أو ما يشبه ذلك فانه يمكن التسليم بان هذا البيع قد يؤدى الى افناء الوقف من غير ان يتعوض عنه .

٢ ـ واذا لم يخرج الوقف عن الانتفاع به ولكن امكن ان يستبدل به ما هو أنفع منه : فقد اختلف فقهاء المذهب الحنفي في ذلك .

فذهب هلال والحلواني وابن الهمام الى عدم الجواز :

أما هلال فقال في وقفه : قلت : أرأيت لو قال : صدقة موقوفة لله أبدا، ولم يشترط بيعها ، أله ان يبيعها ويستبدل بها ما هو خير منها ؟ قال : لا يكون له ذلك ... قلت : ولم لا يجوز له ذلك وهو خير للوقف ؟ قال : لأن الوقف لا يطلب به التجارة[١٠٤] .

واما شمس الأئمة الحلواني فقد سئل عن أوقاف المسجد اذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولي ان يبيعها ويشتري مكانها أخرى ؟ قال : نعم . قيل : ان لم تتعطل ولكن يؤخذ بثمنها ما هو خير منها هل له ان يبيعها ؟ قال : لا .[١٠٥] .

وأما ابن الهمام فيقول : وان كان الاستبدال لا لشرط ، بل اتفق أنه امكن ان يؤخذ بثمن الوقف ما هو خير منه مع كونه منتفعا به : فينبغي ان لا يجوز ، لان الواجب ابقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة اخرى ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول (فيما اذا نص في عقد

---

(١٠٤) انفع الوسائل : ١١٢ .

(١٠٥) انفع الوسائل : ١١٢ والحلواني هو شمس الائمة عبدالعزيز بن احمد البخارى امام أهل الرأى في بخارى المتوفى سنة ٤٤٨هـ . انظر الجواهر : ٣١٨/١ ، والاعلام : ١٣٧/٤ .

الوقف على الاستبدال) الشـرط ، وفي الثاني (فيما اذا انعدم النفع) الضرورة ، ولا ضرورة في هذا[106] .

وذهب بعض الفقهاء الى الجواز ، فقد روى عن ابي يوسف أنـه يجيزه ، لأنه انفع للوقف وليس فيه منافاة لمقصده[107] . ويقول ابن نجيم: ان كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله ان اعطى مكانه بدلا أكثر ريعا منه ، في صقع أحسن من صقع الوقف : جاز عند القاضي ابي يوسف والعمل عليه[108] .

وروى عن محمد بن الحسن قوله : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى اكثر ريعا : له ان يبيع هـذه الارض ويشترى بثمنها ما هو اكثر ريعا[109] . وعلى القول بالجواز فانه يشترط اذن القاضي لأن ولاية الاستبدال له اذا رآه مصلحة[110] .

والفتوى من قديم الزمان على الجواز ، وفي هذا يقول الطرسوسي : واما المسألة الثانية وهي ما اذا ضعفت الارض عن الاستغلال ، فهـذه المسألة عرفت الرواية فيها عن محمد كما ذكرناه . والفرق بينهـا وبين المسألة الاولى : ان في الاولى شرط التعطل والتعذر ، وفي الثانية الضعف . والجواب صحيح على قول محمد لأنه روى عنه ايضـا القول بالاستبدال اذا كانت المصلحة فيه للوقف ، فلا يشكل قوله بالبيع هنـا . وتلخص حينئذ من الجواب في المسألة : ان فتوى شمس الأئمة ، على أنه لا يجوز بيع وقف

---

(١٠٦) فتح القدير : ٥/٥٨ـ٥٩ .

(١٠٧) فتح القدير : ٥/٥٩ . وانفع الوسائل : ١١٣ .

(١٠٨) البحر الرائق : ف/٣٤١ . وابن نجيم هو زين الدين بن ابراهيم بن محمد صاحب التصانيف المتوفى سنة ٩٧٠هـ . انظر الشذرات : ٣٥٨/٨ . وخطط مبارك : ٥/١٧ .

(١٠٩) انفع الوسائل : ١١٢ .

(١١٠) انفع الوسائل : ١١٤ .

المسجد تعطل أو لم يتعطل ، ووافقه بعض المشايخ ، وهكذا روى عن هلال أيضا .

قلنا : ان قول محمد أولى مما ذهب اليه هلال وشمس الأئمة ومن وافقه من المشايخ[111] .

وقد وضعت شروط لجواز الاستبدال ، منها : ان لا يكون بغبن : اذ البيع بغبن ظلم وتبرع بجزء من الوقف وهو لا يجوز .

ومنها : ان لا تباع العين لشخص له دين على المتولي ، أو كان قريبا له ممن لا تقبل شهادته له ، اذ في هذا احتمال وقوع غبن في مال الوقف .

ومنها : ان يتحقق ان العين التي اشتريت بثمن العين المبيعة اكثر نفعا من تلك التي بيعت اذا لم يكن الاستبدال بشرط الواقف .

وقد أضيفت شروط مشددة أخرى الى هذه الشروط ، دعا اليها ما ظهر على مر العصور من عبث بعض العابثين . وفساد بعض القضاة أو الحاكمين ، فقد عمد بعض هؤلاء الى شراء العين الموقوفة المثمرة ، بعد ان اصطنعوا شهود زور شهدوا أن في الاستبدال مصلحة وان تلك العين لا ثمرة فيها ولا نفع .

فكان من أثر هذا ان نجد الطرسوسي يضيف الى الشروط السابقة شروطا أخرى منها : ان يفحص القاضي بنفسه الوقف والبدل . ومنها : أن يكلف اثنين من الخبراء العادلين الامناء بالفحص ، ومنها : أجراءات دقيقة محكمة في الاستجواب واداء الشهادة وكتابة وثيقة الاستبدال . والذى دفعه الى هذا التشدد في الشروط هو الاستيثاق من ان المصلحة في جانب البيع والاستبدال[112] .

---

(١١١) انفع الوسائل : ١٢٠ . وشمس الائمة هو محمد بن أحمد بن سهل من كبار المجتهدين في المذهب الحنفي توفى سنة ٤٨٣هـ ، انظر الجواهر : ٢/٢٨ ، والاعلام : ٦/٢٠٨ .

(١١٢) انفع الوسائل : ١١٤-١١٥ .

وهناك شرط يذكره ابن نجيم بعـــد أن رأى بعض النظار يبيعون الوقف ولا يشترون مكانه ما يقوم مقامه ، فقال : يجب ان يزاد في زماننا شرط ، وهو أن يستبدل بالعقار لا بالدراهم والدنانير ، فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها ، وقل ان يشترى بها بدل . ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا ، مع اني نبهت بعض القضاة الى ذلك ، وهم بالتفتيش ثم ترك[113] .

من هذا يتضح ان الاستبدال كوسيلة مشروعة لابقاء الاوقاف وتكثير غلاتها : قد اسيء استعماله في بعض العصور فاتخذ ذريعة لنهب الاوقـــاف وافنائها . وقد اعان على انتشار هذه الظاهرة خراب الذمم وفساد الضمائر . ولذلك صار بعض الواقفين يشترطون دوام وقفهم وعدم استبداله ولو تهدم أو تخرب وقد بحث الفقهاء في هذا الشرط مع قيـام المصلحة الداعيـة الى الاستبدال ، وفيه تفاوتت آراؤهم : فنجد الطرسوسي يستعرض هذه الآراء ويوازن بينها ثم يخرج في النهاية بان يقول : وللحاكم الولاية العامة ، فاذا رأى الحاكم المصلحة لجهة الوقف في الاستبدال فعلـــه ولا يضـره قول الواقف : لا يستبدل[114] .

فمن النقول التي قدمنـاها يبدو جليا أن أمر الاستبدال دائر مـــع المصلحة . وهذا لاخفاء فيه ، انما الخفاء في تحقيق هذه المصلحة ، ولأجل اضطراب تحصيلها اضطربت الاقوال والآراء ، أما اذا اتضحت فالقـــول الراجح هو جواز الاستبدال ، وفي هذا يقول صاحب البحر الزخار :

واكثر ما ذكرنا في الوقف رعاية للمصلحة ، ومراعاتها طريق شرعي . ثم يقول : فانـه يعمــل فيهــا (أى في الاعيان الموقوفـــة) بما تقتضيه مصالحها[115] .

---

(١١٣) البحر الرائق : ٢٤١/٥ .
(١١٤) انفع الوسائل : ١١٥ـ١١٦ .
(١١٥) ١٦٦/٤ .

وقد اتجه استاذنا الشيخ محمد ابو زهرة نحو جعل الاستبدال يدور مع المصلحة ولم يقصره على الاشتراط أو الضرورة فقال : ولكن ملابسات الزمان واحوال الاقتصاد يتقاضى الفقيه ان يفتح باب الاستبدال ، ليكون التصرف في الاعيان الموقوفة مرنا .... فاذا كان العقار يسهل انتقاله وتبادله، وتكثر الأيدى التي تتناوله : يمكن الانتفاع به على أكمل وجه ، فيأتي بأوفر الخيرات والثمرات وذلك يزيد في موارد البلاد[116] . ذهب استاذنا الى هذا ولم يخف ان بعض وقائع الاستبدال في عصرنا بالرغم من الاحتياطات التي اتخذت وكانت أشد من الاحتياطات التي ذكرها الطرسوسي وغيره ، قد داخلها الغرض وتعلق بها الغبن للأوقاف[117] . لكن تبقى القاعدة سليمة وهي ان المصلحة اذا تحققت فلا مندوحة من القول بالجواز .

٧ ـ ماجرى عليه العمل في القطر العراقي :

الرأى الفقهي السائد في بلادنا هو أن جواز الاستبدال لا يقتصر على الضرورة أو الاشتراط ، بل يتعداه الى المصلحة . فاذا تحققت المصلحة فلا بأس بأن يباع الوقف ويؤخذ بثمنه ما هو انفع .

وعلى هذا جرى العمل في دائرة الاوقاف بعد أن أبرزت الدراسات أن هناك أوقافا كثيرة هي بمثابة خرائب لا نفع فيها ، أو كان فيها نفع وغلة الا أنه لا تناسب بين قيمتها لو استغل واستثمر وبين ثمراتها الحالية . ففتح باب الاستبدال على مصراعيه .

وقد كان في أول الأمر منوطا بنظر المحاكم الشرعية ، الا أن وقائع معينة دلت على أن اجراءات المحاكم وتحرياتها قد داخلها تقصير أو تهاون، فصدر القانون ٦٤ سنة ١٩٦٦[118] لينقل الاختصاص من المحاكم الى مجلس الاوقاف الاعلى .

---

(١١٦) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ .

(١١٧) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ .

(١١٨) نشر في الوقائع العراقية ١٢٩٣ بتاريخ ٣١ـ٧ـ١٩٦٦ .

فجاء في المادة السادسة منه ف١ (للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما أنفع للوقف ويتم دلك بقرار من المجلس وموافقة مجلس الوزراء) .

وقد عدلت هذه الفقرة بالقانون رقم ٦٨ لسنة ١٩٧٠ . فحل محلها : (للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذى تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما انفع للوقف ، ويتم ذلك بقرار من المجلس وموافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف دون الحاجة الى الحصول على حجة المحكمة الشرعية بذلك)[١١٩] .

وقد وضعت تعليمات لاستبدال الموقوف ، قصد بها ان تكون حاجزا يمنع الغبن في الاستبدال ، والانحراف بالمحاباة أو بتفويت مصلحة الوقف لحساب مصالح اشخاص لهم نفوذ او سلطان .

فصدر لذلك النظام المرقم ٤٥ لسنة ١٩٦٩ وتضمنت المادة ١٨ منه منع طائفة من الاشخاص من ان يكونوا طرفا في الاستبدال ، وهم : رئيس الوزراء والوزراء واعضاء المجلس الاعلى وأقرباؤهم لحد الدرجة الرابعة ، ومستخدموهم . وكذلك كل موظف أو مستخدم أو صاحب جهة يتقاضى راتبا من ميزانية الاوقاف وجميع اعضاء لجان المزايدات والمناقصات والتقديرات .

ثم صدرت التعليمات رقم (١) لسنة ١٩٧٠ لتكون بمثابة اجراءات لعملية استبدال الموقوفات قصد بها ان تكون معيارا يضمن تحقق المصلحة من الاستبدال . وسنورد في ختام هذا البحث بعض مواد هذا النظام[١٢٠] .

المادة الثانية : قبل عرض موضوع الاستبدال على مجلس الاوقاف الاعلى يجب تهيئة ما يلي :

---

(١١٩) نشر في الوقائع ١٩١٤ بتاريخ ٣٠-٨-١٩٧٠ .

(١٢٠) نشر في الوقائع ١٩٤٣ بتاريخ ٧-١٢-١٩٧٠ .

١ ـ صورة قيد وخارطة الطابو للموقوف المطلوب استبداله •

٢ ـ صورة قيد وخارطة الملك المستبدل به ويكلف بتهيئته صاحب الملك الراغب بالاستبدال •

٣ ـ المعلومات المتعلقة بموقع الملك وما للبلدية من مشاريع عليه وما يصلح ان يكون عليه وفق التصميم المصدق للبلدة (ان كان في داخل حدود البلدية) •

٤ ـ استمارة التقدير على ان تكون محتوية على كافة التفاصيل للملك المطلوب استبداله : من مساحة ، وصنف ، ومغروسات مثمرة أو غير مثمرة • وحقوق مجردة له أو عليه ، وان يكون هذا التقدير مؤيدا من قبل رئيس الدائرة ، ومشفوعا بملاحظاته عليه ، مستندا الى كشف موقعي يجري به مستأنسا بقيمة الاملاك المجاورة والمباعة خلال سنة أو سنتين تسبق تاريخ الاستبدال عن طريق دائرة الطابو ، وما تقدره الدائرة المذكورة من قيمة للملك المطلوب استبداله •

٥ ـ ان كان المستبدل به عقارا فيجب ان تحتوي استمارة التقدير الخاصة به على نفس المعلومات الواردة في الفقرتين الثالثة والرابعة من هذه المادة ، وعلى لجنة التقدير ان تقدم بالاضافة الى استمارة التقدير تقريرا تبين فيه مزايا هذا الملك على الملك المستبدل مؤيدا من قبل مسؤول الوقف في محل الموقوف •

٦ ـ تقوم بتقدير الموقوف المستبدل والمستبدل بـه لجنة تقدير المال الموقوف المشكلة بموجب نظام المزايدات والمناقصات الخاصة بالاوقاف والتعليمات الصادرة بموجبه ، أو أية لجنة يشكلها ديوان الاوقاف لهذا الغرض •

المادة الثالثة : بعد تهيئة ما هو مبين في المادة السابقة يعرض موضوع استبدال الموقوف على مجلس الاوقاف الاعلى ليقرر ما يراه بشأن استبدال

الموقوف بالعقار أو بالنقد بعد تحقق المسوغات الشرعية على الوجه الشرعي مع ملاحظة ما يلي :ـ

١ ـ ان يكون الموقوف الذى يطلب استبداله خارجا عن حالة الانتفاع به أو أن يكون بدل الانتفاع به لا يتناسب وقيمته ٠

٢ ـ ان لا يكون في الموقوفات الاخرى ريع يمكن التعمير به ٠

٣ ـ ان يكون الاستبدال بالعقار مقدما على الاستبدال بالنقد قدر الامكان اذا كان المستبدل به أفضل من الموقوف المقرر استبداله ٠

٤ ـ ان يكون الملك المستبدل به (ان كان عقارا) في تلك المحلة أو في محلة أخرى (أفضل من حيث الموقع) من المحلة التي فيها الملك المطلوب استبداله ٠

٥ ـ ان يكون المستبدل به دارا أو بناية تصلح ان تكون للسكن ان كان الموقوف المراد استبداله دارا موقوفة للسكن ٠

٦ ـ ان تكون قيمة الملك المستبدل به مساوية لقيمة الموقوف (وبمواصفات أفضل) أو اكثر منها بتقرير من لجنة تقدير المال الموقوف مؤيدا من قبل مسؤول الوقف في محل الموقوف ٠

٧ ـ ان لا يكون الاستبدال بغبن (ولو كان بسيطا) وذلك عندما يكون الاستبدال بنقد ، وان يكون البدل مساويا للقيمة التي أقرتها لجنة التقدير أو أكثر منه (وان لا يقل بدل الاستبدال عن البدل المقدر المصدق بأى حال من الاحوال) ٠

المادة الخامسة : يرسل قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال الى الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف للموافقة عليه ٠

المادة السادسة : بعد ورود موافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف على قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال يبلغ القرار والموافقة الى الشعبة الوقفية المختصة التي عليها ان تعلن عن استبدال الموقوف وفتح قائمة مزايدة بالشكل المعد من قبل ديوان الاوقاف والمبلغة الى الشعب الوقفية ، وان تقبل

الضم من الراغب الاول باكثر البدلين : البدل المقدر أو البدل الذي عرضه الراغب مع استيفاء تأمينات نقدية تعادل ٢٠٪ من بدل قيمته .

المادة السابعة : يذاع أمر مزايدة استبدال الموقوف اذاعة واسعة لمدة ثلاثين يوما ، وذلك بنشر اعلان في الصحف المحلية ان وجدت ، أو في الصحف التي تصدر في أقرب مكان من موقع العقار ، أو بواسطة الاذاعة والتلفزيون ان اقتضت الضرورة ذلك ، أو بلصق الاعلان على الموقوف نفسه ، وفي الأسواق والميادين العامة في المحافظة الواقع فيها الموقوف وتوابعها ، وعلى لوحة الاعلانات ، وفي الاماكن التي تؤمل فائدة من الصاق الاعلان عليها ، مع وجوب قيام المناداة فيها . ويجوز نشر الاعلان في الصحف أو اذاعته بواسطة الاذاعة والتلفزيون لاكثر من مرة خلال مدة المزايدة .

الى مواد أخرى نحيل القارىء الكريم لاستيفاء مضمونها الى الجريدة الرسمية التي نشر فيها نص التعليمات .

وبعد : فهذه هي آراء الفقهاء في أمر استبدال الموقوف وبيعه ، عرضناها باختصار ، واتضح من خلالها أن الرأي الراجح منها هو الذي يدير أحكام الاوقاف على المصلحة .

واستنادا الى هذه المصلحة يجري العمل في ديوان الاوقاف . وعلى هديها تصدر القرارات من مجلس الاوقاف الاعلى .

الا أنه يبقى أن اسجل الحقيقة التالية : وهي أن أمر المصلحة التي تبنى عليها هذه القرارات ، أمر اجتهادي ، والاجتهاد في مثل هذه الامور مبناه الظن لا القطع ؛ فمن المحتمل أن تكشف لنا الأيام القادمة خطأ هذا الاجتهاد ، ومجانبته للنفع والمصلحة .

وعندئذ سيشفع لاولئك الذين ساهموا بجهودهم وآرائهم وقراراتهم في الاستبدال : حسن النوايا ، ونقاء السرائر ، ونبل الاهداف .

وانما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرء ما نوى .

الدر الملتقط في تبيين الغلط

للصاغاني ٥٧٧ هـ - ٦٥٠ هـ

تحقيق وتعليق : الدكتور سامي مكي العاني
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بغداد

(١)

المؤلف :(١)

الامام رضي الدين أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي القرشي العدوي (نسبة الى بني عدي بن كعب) العمري (نسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه) الصاغاني • نسبة الى صاغانيان - مدينة فيما وراء النهر •

---

(١) انظر في ترجمته :

١ - بروكلمان : تاريخ الادب العربي ١/٣٦٠ وذيل التاريخ ١/٦١٣ •
٢ - البغدادي : هدية العارفين ١/٢٨١ •
٣ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ٧/٢٦ •
٤ - حاجي خليفة : كشف الظنون في مواضع كثيرة •
٥ - حسين نصار : المعجم العربي ١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٦١ •
٦ - السيوطي : أ - بغية الوعاة ٢٢٧ •
ب - المزهر ١/١٠٠ و ٣٩٧-٢/١٣١ ، ١٥١ و ٤٦٨ •
٧ - ابن الفوطي : أ - تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب ٥/٧٥٦
ب - الحوادث الجامعة ٢٦٢
٨ - القرشي : الجواهر المضية ١/٢٠١ •
٩ - ابن قطلوبغا : تاج التراجم ص٢٤ •
١٠- كحالة : معجم المؤلفين ٣/٢٧٩ •
١١- ياقوت : معجم الادباء ٣/٢١٧ •
١٢- مجلة ثقافة الهند المجلد ١٥/١٩٦٤ العدد الثالث • مقالة للدكتور ابراهيم السامرائي •

ولد بمدينة لاهور الهندية في يوم الخميس عاشر صفر من سنة سبع وسبعين وخمسمائة ، ونشأ بولاية غزنة ، وهي الحد بين خراسان والهند .

شيخ وقته ومقدم أهل زمانه في علم اللغة وفن الادب . مع معرفة بعلم الحديث والتفسير والفقه على مذهب أبي حنيفة .

وكان زاهداً عابداً ، كثير الصمت ، وترجم تلك الصفات في شعره فقال :

تسربلت سربال القناعة والرضا ... صبياً وكانا في الكهولة ديدني
وقد كان ينهاني أبي حف بالرضا ... وبالعفو أن أولي يداً من يدي دني

وشغف قلبه حباً ببيت الله الحرام ، وهام وجداً به ، فشد الرحال اليه ، وجاور مدة من الزمن . ولقب نفسه (الملتجىء الى حرم الله) وقد بث اشواقه الى البيت الحرام في شعره الذي منه :

شوقي الى الكعبة الغراء قد زادا ... فاستحمل القلص الوخادة الزادا
أراقك الحنظل العامي منتجعا ... وغيرك انتجع السعدان والرادا
أتعبت سرجك حتى آض عن كثب ... نياقهـا رزحاً والصعب منقادا
فاقطع علائق ما ترجوه من نشب ... واستودع الله أموالا وأولادا

وقرأ الناس عليه وانتفعوا به . ورحل الى بلاد كثيرة فدخل بغداد سنة ٥٩٥هـ ، وقصد مكة بعد ذلك للحج وأقام فيها مدة ، ثم دخل اليمن ونفق بها سوقه ، وكان وروده الى عدن سنة ٦١٠ وعاد بعد ذلك الى مكة في سنة ٦١٣هـ ودخل بغداد ثانية سنة ٦١٥هـ وألحقه القاضي محمود بن احمد الزنجاني بالمعدلين ، فلم يحضر مجلس قاض ولا شهد ، ونفذه الخليفة الناصر رسولا الى ملك الهند ، فعاد بعد مدة طويلة في خلافة المستنصر بالله . ونفذه مرة أخرى رسولا الى ملك الهند أيضا ، وتأخر

هناك ولم يعد الى بغداد الا في سنة ٦٣٧ • حيث استقر فيها ورتب شيخاً برباط المرزبانية ، فلم يزل الى آخر أيام المستنصر من سنة ٦٤٠ ثم نظر في شرط الواقف فوجد فيه : ان يكون الشيخ شافعياً فعزل نفسه فرتب مدرس المدرسة التتشية ـ وهي مدرسة ببغداد قريبة من النظامية ، وتسمى البهائية أيضاً ـ •

وكان يتردد الى دار الوزير مؤيد الدين بن العلقمي ، واختصه الوزير لتعليم ولده عزالدين ، فلازمه ، وقرأ عليه أكثر دواوين العرب ، وقرأ عليه تصانيفه • حتى توفي فجأة بداره في بغداد ليلة الجمعة تاسع عشر شعبان سنة خمسين وستمائة ، ودفن بداره في الحريم الطاهري ثم حمله ابناؤه الى مكة ودفن بها لوصيته التي أوصى فيها بأن يحمل بعد وفاته الى مكة ويدفن مجاور الفضل بن عياض ، وجعل لمن يحمله ويدفنه هناك خمسين ديناراً •

ورثاه عزالدين ابن الوزير مؤيد الدين بأبيات أولها :

تخاطبنا الدنيا خطاب مناصح ... وأسماعنا عما تقول صوادف

تخوفنا والأمن حشو قلوبنا ... كأن سوانا من عنته المخاوف

وترشدنا أحداثها فنرى الهدى ... عياناً ولكنا غروراً نخالف

هوت بالصغاني الذي لج قدره ... علواً من الأقدار دهماء قاذف

ليبك عليه العلم ان عاش بعده ... وتندب ان تبق النهى والمعارف

ويقول فيها :

بكاك كتاب لم تتم فصوله ... ودون أماني الرجال صوادف

كذا مجمع البحرين فرق شمله ... وغاص اكتئابا موجه المتقاذف

لئن أصبح التصحيف بعدك فاشياً ... لقد ألفت بسط الوجوه الصحائف

فحال بني الآداب بعدك حائل ... وبال بني الآداب بعدك كاسف

قضى فقضت أم الفضائل نحبها ... وما حكمها فيما قضت متجانف
ومات حميداً حين لم يبق مشرق ... ولا مغرب الا له فيه واصف

أما مصنفاته فهي كثيرة جداً لم يطبع منها الا القليل ، وابرز موضوعاتها الحديث واللغة والادب[2] .

ومن مصنفاته في الحديث .

١ ـ أسامي شيوخ البخاري[3] .
٢ ـ مشارق الانوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفويه (طبع مراراً) .
٣ ـ كشف الحجاب عن أحاديث الشهاب (في اصلاحه وتبويبه وترتيبه)[4].
٤ ـ الأحاديث الموضوعة (طبع في الهند بالمطبعة البارونية) .
٥ ـ ضوء الشهاب للقضاعي[5] .
٦ ـ في الضعفاء والمتروكين في رواة الحديث[6] .
٧ ـ الشمس المنيرة في الحديث[7] .
٨ ـ مجمع البحرين في الحديث[8] .

---

(٢) نظم الدكتور عزة حسن جدولا في تعداد كتبه . وهو اشمل جدول ظهر لمصنفاته حتى الآن . انظر مقدمته النفيسة لكتاب « ما بنته العرب على فعال » .
(٣) ذيل بروكلمان ١/٦١٥ ومنه نسخة في مكتبة قرة جلبي زادة ٦٨ .
(٤) هدية العارفين وكشف الظنون .
(٥) هدية العارفين وكشف الظنون .
(٦) تاج التراجم . وسمي في الجواهر المضية وهدية العارفين : كتاب الضعفاء .
(٧) الجواهر المضية ، وكشف الظنون ، وهدية العارفين ، وذيل بروكلمان. ومنه نسخة في مشهد انظر الفهرست ٤/٤٧ و ١٠٩ .
(٨) هدية العارفين .

٩ - شرح الجامع الصحيح للبخاري[٩] (في مجلد واحد) .

١٠- مصباح الدجى في حديث المصطفى[١٠] .

١١- الدر الملتقط في تبيين الغلط وكشف اللغط . (الذي نحققه) .

١٢- في علم الحديث[١١] .

١٣- رسالة في الحديث الموضوع في فضائل القراءة سورة سورة ، المروية عن أبي أمامة .

١٤- رسالة في الاحاديث الواردة في صدر التفاسير في فضائل القرآن وغيرها[١٢] .

ومن مصنفاته في اللغة :

١٥- العباب الزاخر واللباب الفاخر (في عشرين مجلداً)[١٣] .

١٦- كتاب في التصريف[١٤] .

---

(٩) هدية العارفين . وسمي في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر المضية : شرح البخاري .

(١٠) هدية العارفين . وسمي في تاج التراجم والجواهر المضية : مصباح الدجى في الحديث .

(١١) تاج التراجم .

(١٢) ذكر الدكتور عزة حسن في مقدمة (مابنته العرب على فعال) هذه الرسالة والتي قبلها وأحال فيهما الى بروكلمان . ولا اظن أنهما رسالتان ، وانما هما مما نبه عليه الصغاني في الدر الملتقط بانه من الاحاديث الموضوعة . انظر الحديث رقم ٩٥ .

(١٣) ذكر الدكتور عزة حسن في هامش رقم ١ ص ١٥ ما نصه : وتتبعت نسخه المخطوطة في خزائن استانبول المختلفة واخذت منها بالتصوير نسخة كاملة ونسخا لاجزاء متفرقة لخزانة مجمع اللغة العربية بدمشق . وسمي في هدية العارفين والنجوم والمزهر والبغية وابن الفوطي : العباب الزاخر في اللغة . وقد وصل فيه الى فصل (بكم) ولم يتمه . وقد استوفى الحديث عنه الدكتور حسين نصار في المعجم العربي .

(١٤) ياقوت وتاج التراجم .

١٧ـ خلق الانسان في اللغة[١٥] .

١٨ـ الأسـماء[١٦] .

١٩ـ ما بنته العرب على فعال (حققه الدكتور عزة حسن بدمشق سنة ١٩٦٤).

٢٠ـ اسماء الذئب في اللغة (طبع في مطبعة احمد كامل ١٣٢٠ وفي بتروكراد بروسيا باسم كتاب في أسامي الذئب) .

٢١ـ أسماء الأسد في اللغة[١٧] .

٢٢ـ الأضداد . (اخرجه الدكتور أوغست هفنر في بيروت ١٩١٣) .

٢٣ـ كتاب يفعول في اللغة[١٨] .

٢٤ـ تراكيب مجمع البحرين[١٩] .

٢٥ـ أفعل فعلان . (نشر بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) .

٢٦ـ المفعول[٢٠] .

٢٧ـ نقعة الصديان فيما جاء على وزن فعلان[٢١] .

---

(١٥) ذيل بروكلمان . ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة باستانبول .

(١٦) الاعلام ومعجم المؤلفين .

(١٧) ومنه نسخة في الخزانة التيمورية بمصر . وذكر في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر والفوائد وكشف الظنون وفي هدية العارفين اسمه: اسماء الاسد . وفي الاعلام ومعجم المؤلفين سمياه : الأسد .

(١٨) نشره المرحوم الاستاذ حسن حسني عبدالوهاب في تونس سنة ١٩٣٥.

(١٩) هدية العارفين والبغية وتاج التراجم والجواهر المضية وكشف الظنون وفي الاعلام ومعجم المؤلفين (التركيب) .

(٢٠) هدية العارفين والجواهر المضية وكشف الظنون .

(٢١) بغية الوعاة وهدية العارفين وذيل بروكلمان. ومنه نسخة في دار الكتب المصرية ٤١١ لغة ، واخرى في مكتبة داماد زادة باستانبول وثالثة في مكتبة داماد ابراهيم .

٢٨ـ الإنفعال في اللغة[٢٢] .

٢٩ـ الافتعال في اللغة[٢٣] .

٣٠ـ كتاب فعلان على وزن سيان[٢٤] .

٣١ـ الشوارد في اللغة[٢٥] .

٣٢ـ ما نفرد به بعض أئمة اللغة[٢٦] .

٣٣ـ شرح أبيات المفصل (المفصل في النحو للزمخشري)[٢٧] .

٣٤ـ التجريد وجمل الصاغاني[٢٨] .

٣٥ـ النوادر في اللغة[٢٩] .

٣٦ـ تعزيز بيتي الحريري[٣٠] .

٣٧ـ تكملة العزيزي[٣١] .

---

(٢٢) ذيل بروكلمان وتاج التراجم ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة واخرى بدار الكتب المصرية ٤١٤هـ باسم (انفعل) .

(٢٣) هدية العارفين ، وكشف الظنون والفوائد البهية . واسمه في الجواهر المضية (الأفعال في اللغة) وقد يكون كتابا آخر .

(٢٤) بغية الوعاة والجواهر المضية .

(٢٥) هدية العارفين . وفي تاج التراجم والجواهر المضية وبغية الوعاة الشوارد من اللغات ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ .

(٢٦) ذيل بروكلمان . ومنه نسخة دار الكتب المصرية ٤١٨ لغة . قال الدكتور حسنين نصار في المعجم العربي ص١٤٤ بعد ان أتي على وصفها: يظن انها هي الشوارد بعينها .

(٢٧) هدية العارفين وبغية الوعاة والفوائد البهية وكشف الظنون وتاج التراجم .

(٢٨) مجلة ثقافة الهند .

(٢٩) هدية العارفين والفوائد البهية : وقد رجح الدكتور عزة حسن أن يكون الشوارد وقد حرفت .

(٣٠) بروكلمان وذيله . ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة .

(٣١) معجم الادباء وتاج التراجم .

٣٨- مجمع البحرين في اللغة[٣٢] (في اثني عشر مجلداً) • يريد صحاح الجوهري والتكملة من تأليفه •

٣٩- العادة في أسماء الغادة[٣٣] •

٤٠- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة للجوهري[٣٤] (في ست مجلدات) •

ومن مصنفاتـه في الأدب :

٤١- شرح القلادة السمطية في شـرح الدريـدية[٣٥] (شرح لمقصورة ابن دريد) •

٤٢- المختصر في العروض[٣٦] •

٤٣- النكت الأدبية[٣٦] •

---

(٣٢) البغية وهدية العارفين ، والنجوم الزاهرة ومنه نسخ عديدة مخطوطة منها مصورة بدار الكتب المصرية وفي الوطنيـة بباريس وبتروكراد بروسيا ٩٨ والخزانة الخصوصية بتونس ومعهد الدراسة الشرقيـة في درجهام •

(٣٣) هدية العارفين • وفي بغية الوعاة باسم (الغادة في اللغة) ومنه نسخة في التيمورية بمصر • وهو في الاعلام ومعجم المؤلفين باسم (العادة) وفي داماد زادة ١٧٨٩ باسم الغادة في اسماء العادة •

(٣٤) بهذا العنوان نسخة نفيسة في دار الكتب • واسمه في هدية العارفين وبغية الوعاة والاعلام ومعجم المؤلفين (التكملة على الصحاح) ومنـه نسخ مخطوطة في مكتبة السليمانية بتركيا وفي تونس • والجزء الاول في المتحف البريطاني •

(٣٥) الجواهر المضية والبغية وفي هدية العارفين (شرح مقصورة ابن دريد) وفي تاج التراجم والاعلام ومعجم المؤلفين (توشيح الدريدية) •

(٣٦) بغية الوعاة ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ • واسـمه في هدية العارفين وتاج التراجم والجواهر المضية (العروض) •

(٣٧) ابن الفوطي ق٤ حـ١/٣٣٣ •

ومن مصنفاته في الفقه :

٤٤- مناسك الحج[٣٨] .

٤٥- الأحكام في فقه الحنفية[٣٩] .

٤٦- الفرائض[٤٠] .

ومن مصنفاته في الموضوعات الاخرى .

٤٧- شرح الأخبار المولوية والاثار المرضية[٤١] .

٤٨- در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة . حققناه في مجلة كلية الشريعة العدد ٥ لسنة ١٩٦٩ .

٤٩- نظم عدد آي القرآن[٤٢] .

٥٠- مختصر الوفيات[٤٣] .

٥١- كتاب السالكين[٤٤] .

٥٢- كتاب الأضداد[٤٥] .

(٢)

مصادر الكتاب :

ذكر الصاغاني كتابين ، جعلهما الاصل الذي يدور حوله موضوع كتابه ، مستخرجاً منهما الأحاديث الموضوعة وهما :

---

(٣٨) هدية العارفين وياقوت وتاج التراجم .

(٣٩) هدية العارفين .

(٤٠) تاج التراجم والجواهر المضية .وفي هدية العارفين(فرائض الصاغاني) .

(٤١) ابن الفوطي ق٤ جـ١/٣٣٣ .

(٤٢) هدية العارفين .

(٤٣) الجواهر المضية .

(٤٤) هدية العارفين وكشف الظنون .

(٤٥) هدية العارفين وكشف الظنون وفي الجواهر المضية (الاصفار) .

١ ـ الشهاب في المواعظ والآداب ، لشهاب الدين ابي عبدالله محمد ابن سلامة القضاعي • طبع بحلب ١٩٣٥ بعنوان قبس الانوار وتذييل الصحاب في ترتيب أحاديث الشهاب •

٢ ـ النجم من كلام سيد العرب والعجم لابي العباس احمد بن معد الأقليشي • المتوفي سنة ٥٥٠[٤٦] •

وبالاضافة الى هذين الكتابين ذكر الصغاني أحاديث (مما يجري في كلام الناس وكتبهم معزواً الى النبي (ص) مما لم يتضمنه الكتابان المشار اليهما) •

(٣)

توثيق النص وقيمته :

ذكر هذا الكتاب بعنوانه حاجي خليفة في كشف الظنون ومن بعده اسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين :

وورد عنوانه على غلاف كل نسخة من النسخ التي اعتمدناها بخط ناسخ كل نسخة منها •

وقد توارد المؤلفون على هذا الكتاب ، فأفرغوا معظم أحاديثه في كتبهم مشيرين الى اسم الكتاب ومؤلفه الصاغاني •ومن هؤلاء المؤلفين الحسين بن عبدالله الطيبي ، المتوفى سنة ٧٤٣ فقال في ص٨١ في كتابه المختصر مانصه : وقال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني في كتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط• ثم ذكر معظم احاديث الدر • وجاء من بعده محمد طاهر بن علي الهندي المتوفى سنة ٩٨٦• فألف كتاب (تذكرة الموضوعات) واستعان بأكثر احاديث الدر ولكنه لم يذكر اسم الكتاب صراحة ، بل قال : وموضوعات الصغاني • وبعد فلم يكن الكتاب فريداً في بابه فقد ألف كثير من العلماء كتباً في الموضوعات ، وطبع

---

(٤٦) انظر كشف الظنون ٢/١٩٣٠ •

أكثر تلك الكتب . الا ان هـذا الكتاب رسالة صغيرة الحجم ، وحـاول المؤلف ان يثبت فيها الاحاديث التي شاعت على ألسـنة الناس ولم تـكن أحاديث . وقد عمل بصره النافذ وعلمه الغزير في تمييز تلك الاحـاديث . ولا غرو في ذلك فقد عرف الصغاني بعلم الحديث وألف الكثير فيه .

(٤)

وصف النسخ المخطوطة ومنهجنا في التحقيق :

لقد بذلت كل جهدي لأحصل على جميع نسخ مخطوطات الكتاب وقد يسر الله لي ثلاث نسخ هي :

١ ـ نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق وعنوانها (كتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط) عدد اوراقها اربع ورقات ، وكان الفراغ من كتابتها عشـية السادس والعشرين من شهر شعبان سنة ١٣٢٥ على يد محمد بن سلم بن تقي الدين الجندي العباسي المعري وقد جعلتها الاصل لوضوح خطها ولانها منقولة عن نسخة من املاء المؤلف . اذ قال في آخر النسـخة . وجد في آخره . تم الدر الملتقط في تبيين الغلط من املاء العالم العامل رضي الدين ابي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني . ويملك الاخ الـكريم الحاج صبحي جاسم السامرائي صورة من هذه النسخة .

٢ ـ نسخة غير مؤرخة وعليها تملك سنة ١٢١٦ وآخر سـنة ١٢٥٩ وهي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم ٤٨١١ . وهي في مجلد مع رسالة كبيرة بعنوان تفسير غـريب القرآن لابي بـكر محمد بن عزيز بن احمد السجستاني . وهي مكتوبة بخط ضعيف . رمزت لها بالحرف (أ) .

٣ ـ نسخة اخرى غير مؤرخة أيضا في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم (٢٣٥٦) وعنوانها (رسالة لطيفة في حق الاحاديث الموضوعة) .

وخطها واضح نسبياً ، وقد ختمت بقوله : ختمت الرسالة المنسوبة الى الامام الهمام الصغاني ، صاحب المشـارق رحمة الله عليـه وقد رمزت لهـا بالحرف (ب) .

اما المنهج الذي سلكته في تحقيق هذه الرسالة ، فقد أخذت نفسي فيه بمقابلة نسخة الاصل (الظاهرية) على نسختي الاوقاف .

وقد أثبت هذه المقابلات في الهامش .

كما اثبت معها بعض الشروح اللغوية والتوضيحات ، مخرجاً الآيات والنصوص التي ترد في النص . وقارنت بين نص المخطوطة وبين النصوص التي اخذت عنها في المصادر الأخرى .

ولا يفوتني في آخر هذه المقدمة أن أذكر بأن الاخ الحاج صبحي السامرائي قد اسهم في اخراج هذا النص على هذه الصورة بجهد كبير جزاه الله عن ذلك أوفى الجزاء . فقد نسخ لي نسخة الظاهرية . وهيأ لي كثيراً من المواد بالاضافة الى كتب الموضوعات وغيرها من كتب الحديث .

والله نسأل أن يوفقنا والعاملين في ميدان نشر التراث الى خدمة دينه الحنيف . ويجعلنا جنوداً مخلصين لنشر تراث الاسلام الخالد . وحسبنا الله ونعم الوكيل .



النـص

بســـم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العامل سراج الملة والدين أبو حفص عمر بن علي المقرىء المحدث[1] : أخبرني غير واحد من المشايخ اجازة ، قالوا : أخبرنا الشيخ الامام أبو الفضائل الحسن بن أبي الحسن الصغاني اللغوي المحدثُ اجازة ان لم يكن سماعاً قال :

الحمدُ لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ، وبعد : فقد وقع في كتاب الشهاب للقضاعي[2] ـ رحمه الله تعالى ـ كثيرٌ من الأحاديث الموضوعة فمن ذلك :

١ ـ الصُبحة تمنعُ الرزقَ[3] .

٢ ـ السعيد من وعظ بغيره .

٣ ـ الشقي من شقي في بطن امه[4] .

٤ ـ الحج جهاد كل ضعيف[5] .

٥ ـ الجنة دارُ الأسخياء[6] .

٦ ـ المؤمنُ يسيرُ المؤونة[7] .

٧ ـ شرفُ المؤمن قيامه بالليلِ وعزه استغناؤه عن الناس[8] .

٨ ـ اليقينُ الايمانُ كله .

٩ ـ الموتُ كفارةٌ لكل مسلم[9] .

١٠ـ المرءُ كثيرٌ بأخيه[10] .

١١ـ الناسُ كأسنانِ المشطِ[11] .

١٢ـ الغنى اليأسُ مما في أيدي الناس[12] .

١٣ـ حبُك الشيءَ يُعمي ويُصِم[13] .

١٤ـ طاعةُ النساءِ نَدامةٌ[١٤] .

١٥ـ البلاءُ موكلٌ بالقول[١٥] .

١٦ـ السواكُ يزيد الرجلَ فصاحةً[١٦] .

١٧ـ دَفْنُ البناتِ من المكْرُماتِ[١٧] .

١٨ـ السلامُ تحيةٌ لِملَّتنا وأمانٌ لِذمَّتنا[١٨] .

١٩ـ النظر الى الخُضْرة يزيدُ في البصر ، والنظر الى المرأة الحسناء يزيد في البصر[١٩] .

٢٠ـ من كنز البِرّ . يُروى من كنوز البِرِّ كِتمانُ المصائب والأمراض والصَّدقة[٢٠] .

٢١ـ الأنبياءُ قادةٌ ، والفقهاءُ سادةٌ ، ومجالستهم زيادة[٢١] .

٢٢ـ الوضوءُ قبل الطعام ينفي الفقرَ ، وبعده ينفي الهمَّ ويُصلح البصرَ[٢٢] .

٢٣ـ القاصُ ينتظرُ المقتَ ، والمستمعُ اليه ينتظرُ الرحمةَ[٢٣] . والتاجر ينتظر الرزق ، والمحتكر ينتظر اللعنة[٢٤] .

٢٤ـ مَنْ اشتاق الى الجنة أسرع الى الخيرات ، ومَنْ أشفقَ من النار لهى عن الشهواتِ ، ومَنْ ترقبَ الموتَ تركَ اللذاتِ ، ومَنْ زهدَ عن الدنيا هانت عليه المصيباتُ [ومنْ كثر كلامه كثر سقطُه] ومَنْ كَثُر سقطه كثرت ذنوبه ، ومن كثرت ذنوبه كانت النار اولى به[٢٥] .

٢٥ـ مَنْ عزى مصاباً فلَهُ مثلُ أجرِه[٢٦] .

٢٦ـ مَنْ كثرت صلاتُه بالليل حَسُنَ وجهه بالنهار[٢٧] .

٢٦ـ مَنْ أخلصَ لله أربعينَ صباحاً طهرَت ينابيعُ الحكمةِ من قلبه على لسانه[٢٨] .

٢٧ـ مَنْ أسلمَ على يديهِ رجلٌ وجَبَتْ له الجنّة[٢٩] .

٢٨ـ مَنْ نَزلَ على قومٍ فلا يَصو مَنّ تطوّعاً الا باذنهم[٣٠] .

٢٩ـ مَنْ انتَهرَ صاحبَ بدعَةٍ ملأ اللهُ قلبَه أمناً وايمانا[٣١] .

٣٠ـ رحمَ اللهُ امرءاً أصلحَ من لسانه[٣٢] .

٣١ـ أبى اللهُ أنْ يرزُقَ عبدَه المؤمنَ الا مِن حيثُ لا يعلم[٣٣] .

٣٢ـ كأنّ الحقّ على غيرنا وجب ، وكأنّ الموتَ على غيرنا كُتبَ ، وكأنّ الذي نُشيعُ من الأموات سفرٌ عمَّا قليلٍ الينا يرجعون ، نبوّئُهم أجداثَهم ، ونأكلُ تُراثهم ، كأنّا مخلّدون بعدهم قد نسينا كلّ واعظةٍ ، وأمِنا كل جائحة[٣٤] .

٣٣ـ طوبى لِمن شغَلَه عيبُه عن عيوبِ الناس ، وأنفقَ من مالٍ اكتسبَه من غير معصيةٍ ، وخالطَ أهلَ الفقهِ والحكمةِ ، وجانبَ أهلَ الذلِّ والمعصيةِ[٣٥] ، طوبى لِمَنْ ذَلَّ [في] نفسِه ، وحَسُنَتْ خليقتُه ، وأنفقَ الفضلَ من مالِه ، وأمسكَ من قولِه ، ووسِعَتْه السُّنّةُ ، ولم يَعدُها الى بِدعةٍ[٣٦] .

٣٤ـ زرغبا تزددْ حبّاً[٣٧] .

٣٥ـ اخبرْ تقلِه .

٣ـ اسمحْ يسمحْ لكَ[٣٨] .

٣٧ـ أطلبوا الخيرَ عند حسانِ الوجوه .

٣٨ـ اتقوا فراسةَ المؤمنِ فانه ينظرُ بنور الله[٣٩] .

٣٩ـ اعفوا تزدادوا حِلماً .

٤٠ـ أعْروا النساءَ يلزمنَ الحجال[٤٠] .

٤١ـ ألظوا بياذا الجلالِ والاكرام[٤١] .

٤٢ـ اطلبوا الفضلَ عند الرحماءِ من أمّتي تعيشوا في أكنافهم[٤٢] .

٤٣ـ استعينوا على نجاحِ الحوائجِ بالكتمانِ[٤٣] .

٤٤ـ تجافوْا عن ذنبِ السخيِّ ، فانَّ اللهَ آخذٌ بيده كلما عثرَ[٤٤] .

٤٥ـ أكرموا الشهودَ ، فانَّ الله يشهد لهم الحقوق ويدفع بهم الظلم[٤٥] .

٤٦ـ ارحموا ثلاثةً غنيَّ قومٍ افتقرَ ، وعزيزَ قومٍ ذلَّ ، وعالماً يلعبُ به الحمقى والجهّالُ[٤٦] .

٤٧ـ تعشوا ولوْ بكف من حشفٍ [فان ترك العشاء مهرمة][٤٧] .

٤٨ـ عشْ ما شئتَ فانك ميتٌ ، واحببْ مَنْ أحببتَ فانكَ مفارقه ، واعملْ ما شئتَ فانكَ مجزيٌّ به[٤٨] .

٤٩ـ اذا أتاكم كريمُ قومٍ فأكرموه[٤٩] .

٥٠ـ لاهمَّ الاّ همُّ الدَّين ، ولا وجَعَ الا وجَعُ العين[٥٠] .

٥١ـ لا تصلحُ الصنيعةُ الا عند ذي حسبٍ أو دين ، كما لا تصلح الرياضةُ الا بالتحيّب[٥١] .

٥٢ـ لا مَهديَ الا عيسى بن مريم[٥٢] .

٥٣ـ لا خيرَ في صحبةِ مَنْ لا يرى لكَ من الحقِّ مثلَ الذي ترى له[٥٣] .

٥٤ـ لا تظهر الشماتةَ لأخيك فيعافيه اللهُ ويبتليك[٥٤] .

٥٥ـ لا تجعلوني كقدحِ الراكبِ[٥٥] .

٥٦ـ انَّ لجوابِ الكتاب حقاً كردِّ السلام[٥٦] .

٥٧ـ انَّ في المعاريض لمندوحةً عن الكذب[٥٧] .

٥٨ـ انَّ لكلِّ شيءٍ معدناً ومعدنُ التقوى قلوبُ العارفين[٥٨] .

قال المصنفُ رحمه الله تعالى : ذكر القضاعي في كتاب الشهاب أيضاً حديثاً

حسناً : وهو انّ الله يحبُ البصرَ النافذَ عند مجيء الشهوات ، والعقلَ الكاملَ عند نزولِ الشُبهات • ثم ألحقَ به مالمْ تثبتْ صحتُه وهو قوله : ويحبُ الشجاعةَ ولو على قتلِ حيةٍ(٥٩) •

قال : ومما جاء موضوعاً أيضاً في كتاب الشهاب :

٥٩ـ انما يَعرفُ الفضلَ لأهل الفضل ذوو الفضل(٦٠) •

٦٠ـ ما مِنْ عملٍ أفضل مِن اشباع كبدٍ جائعٍ(٦١) •

٦١ـ حبّذا المتخللون من أمتي(٦٢) •

قال المصنفُ : ورد في تفسير هذا الكلام وجهان : أحدهما : ان المتخللين الذين يخلّلونَ الأصابع في الوضوء • والآخرْ : يتخلّلون بعد الطعام •

ومن الموضوعُ في الكتاب المذكور •

٦٢ـلولا أنّ السؤّالَ يكذبون ما قدسَ مَنْ ردهم(٦٣) •

ومما جاء في باب يتضمن كلمات رويت عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الشهاب أيضاً :

٦٣ـ يرويه عن ربه : يا دنيا اخدمي مَنْ خَدمني وأتعبي مَنْ خدمك(٦٤) •

انقضى ما جاء من الموضوع في كتاب القضاعي •

وهذا ما وقع في كتاب النجم(٦٥) المذيل على الشهاب لأبي العباس الاقليشي(٦٦) :

٦٤ـ مَنْ مات في طريق مكةَ حاجاً لم يعرضْه اللهُ ولم يحاسبه(٦٧) •

٦٥ـ مَنْ حجّ البيتَ ولم يزرني فقد جفاني •

٦٦ـ مَنْ قادَ أعمى أربعينَ خطوةً غفرَ الله ما تقدم من ذنبه(٦٨) •

٦٧ـ مَنْ عيّرَ أخاه بذنبٍ لم يمتْ حتى يعمله •

٦٨ـ انّ التجارهم الفجار ، الا مَنْ اتقى وصدقَ وبرّ •

٦٩ـ ان الأذان سهلٌ سمحٌ فأذنْ انْ كـــان أذانـك سهلاً سمحاً والا فلا تؤذنوا(٦٩) •

٧٠ـ لا صلاةَ لجارِ المسجدِ الا في المسجد •

٧١ـ أربعُ ملاحم من ملاحم الجنّة : بدرٌ واحدٌ وحنينُ والخندقُ •

٧٢ـ الايمانُ معرفةٌ بالقلبِ ، واقرارٌ باللسانِ ، وعملٌ بالأركانِ(٧٠) •

٧٣ـ ردّ دانقٍ من الحرامِ يعدلُ عندالله سبعين حجة مبرورةً •

٧٤ـ القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوق •

٧٥ـ يحشرُ أولادُ الزنا في صورة القردة والخنازير •

٧٦ـ صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيبٌ : القدريةُ والمرجئة •

٧٧ـ يوم الأربعاء يوم نحسٍ مستمر(٧١) •

هذا ما أخرجاه في الكتابين المذكورين(٧٢) •

ومما يجري في كلامِ الناسِ وكتبهم معزواً الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما لم يتضمنه الكتابان المشار اليهما(٧٣) •

٧٨ـ اذا رويتم عني حديثاً فاعرضوه على كتابِ اللهِ ، فانْ وافق فاقبلوه ، وانْ خالف فردوه(٧٤) •

قال الخطابي في كتاب المعالم : هذا حديث وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم : اني أوتيتُ الكتاب وما يعدله • ويروى : أوتيت الكتاب ومثله معه(٧٥) •

ومثله من الموضوع(٧٦) :

٧٩ـ عليكم بدينِ العجائز •

٨٠ـ كنتُ نبياً وآدمُ بين الماء والطين •

٨١- القلس حدث[٧٧] .

وهذا كلام عطاء بن أبي رباح ، ذكره البخاري في تأريخه الكبير في باب من اسمه اسماعيل .

٨٢- عليكم بحسن الخط ، فانه من مفاتيح الرزق .

٨٣- المستحق محروم .

وهذا مع كونه موضوع مذكور في كلمات تورث قائلها الكفر[٧٨] .

٨٤- العلم علمان : علم الأبدان وعلم الأديان .

٨٥- العنب : دو دو[٧٩] .

٨٦- من بشرني بخروج صفر بشرته بالجنة .

٨٧- لا تسافروا والقمر في العقرب .

٨٨- سراج أمتي أبو حنيفة[٨٠] .

٨٩- من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم .

وهذا كلام عمار بن ياسر .

قال المصنف رحمه الله تعالى : وقد صنف جماعة في الحديث ، وجميع ما احتوت عليه موضوع ، وتلقاها الناس بالقبول لتحسين ترصيعها ، وتزويق عباراتها[٨١] :

الأربعون المسماة بالودعانية[٨٢] أولها :

٩٠- كأن الموت علينا فيها كتب[٨٣] .

وهذا الحديث قد ذكرناه مع غيره من الموضوعات التي تضمنها كتاب الشهاب .

وآخر الأربعين :

٩١- ما من ميت الا وملك الموت يقف على بابه كل يوم خمس

مرات ، فاذا وجد الانسان قد نفدَ أمله وانقطعَ أجله ألقى عليه غمّ الموت فغشيته كرباته ، وغمرته علزاته[٨٤] .. الحديث .
وابن ودعان مصنف هذه الأربعين مذكور فيمن كان يضع الحديث .

ومن الكتب الموضوعة كتاب فضائل الأعمال لمحمد بن سرور البلخي أوله :

٩٢- مَنْ تعلم مسألة من الفقه قلّده الله كذا وكذا[٨٥] .

٩٣- ومنها الوصايا التي ينسبونها الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أوصى بها علياً ـ كرّم الله وجهه ـ وكلها موضوعة ما خلا الحديث الأول ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : يا علي أنت منّي بمنزلة هارون من موسى غير انّه لا نبيّ بعدي .

وآخرُ هذه الوصايا : يا عليّ أعطيتُك في هذه الوصية علم الأولين والآخرين . وهذه خاتمة الموضوع وهو أيضاً موضوع . والذي وضعها هو حماد بن عمرو الضبي[٨٦] .

٩٤- ومنها خطبة الوداع المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم أولها :
لا يركبن أحدُكم البحرَ عند ارتجاجه .
يروى هذا الخبر عن أبي الدرداء[٨٧] .

٩٥- ومن أفظع ما وضع وأودعَ التفاسير وخلد بطونها الحديث الذي يروى عن أبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ فهو منه بريء في فضائل القرآن سورةً سورةً ، وقلَّ تفسيرٌ خالٍ من ذكرِ هذه الفضائل عند أول كلِّ سورة الا مَنْ عصمه الله ـ تعالى ـ وقليلٌ ماهم .
وضعه رجلٌ من أهل عبادان ، وسئل عن سبب وضعه فقال : لما رأيتُ الناسَ اشتغلوا بالأشعار ونبذوا القرآن وراء ظهورهم ،

أردت ان أضع لكل سورة فضيلة أرغب الناس في قراءة القرآن .

ومنهـا :

٩٦- خيرُ خلكم خلُ خمركم .
٩٧- عالمُ قريشٍ يملأُ الأرض علماً . يعنون به الشافعي رحمه الله[٨٨] .
٩٨- ومما وضع من الأحاديث باسناد واحدٍ : أحاديث الأشج المعروف بأبي الدنيا ، وهو الذي يزعمون أنه أدرك علياً - رضي الله عنه ، وعُمِّر طويلا ، وأخذ بركابه ، فشجه ، فقال : مدَّ اللهُ في عمرك مداً[٨٩] .
٩٩- وأحاديث نسطور الرومي[٩٠] .
١٠٠- وأحاديث بشر[٩١] .
١٠١- وأحاديث نعيم بن سالم[٩٢] .
١٠٢- وأحاديث خِراش عن أنسٍ رضي الله عنه[٩٣] .
١٠٣- ونسخة ابراهيم بن هدبة القيسي كلها موضوعة[٩٤] .
١٠٤- ومسند أنس بن مالك[٩٥] الذي يروي عن جعفر بن هارون الواسطي عن سمعان[٩٦] عن أنس[٩٧] .
١٠٥- [الناسُ كلهم موتى الا العالمون ، والعالمون كلهم موتى الا العاملون، والعاملون كلهم موتى الا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم . الحديث مفترى ملحون ، والصواب في الاعراب : الا العالمين والعاملين والمخلصين[٩٨] .
١٠٦- مَنْ تكلم بكلام الدنيا في المسجد أُحبطت أعمالهُ أربعين سنة[٩٩] .
١٠٧- لئن يؤدب الرجل ولده خيرٌ من أنْ يتصدق بصاع تمر[١٠٠] .
١٠٨- خُلقتم من سبع ، ورزقتم من سبع ، فاعبدوه على سبع[١٠١] .

١٠٩ـ اتقوا اليهود والهنود ولو بسبعين بطناً[١٠٢] .

١١٠ـ عليكم بالسراري فانهن مباركات الارحام[١٠٣] .

١١١ـ ان في بلاد الهند أوراق مثل آذان الفيل فكلوا منها فان فيها منفعة[١٠٤] .

١١٢ـ صوموا تصحّوا[١٠٥] .

١١٣ـ الفقر فخري[١٠٦] .

١١٤ـ لولاك لما خُلقت الأفلاك[١٠٧] .

١١٥ـ الفقر سواد الوجه في الدارين[١٠٨] .

١١٦ـ حب الوطن من الايمان[١٠٩] .

١١٧ـ حب الهرة من الايمان[١١٠] .

١١٨ـ صاحب القميص لا يجد حلاوة الايمان .

١١٩ـ تزوجوا ولا تطلقوا ، فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن[١١١] .

١٢٠ـ المؤمن حلو يحب الحلو[١١٢] .

١٢١ـ الدنيا ساعة فاجعلوها طاعة[١١٣] .

١٢٢ـ الدنيا مزرعة الآخرة[١١٤] .

١٢٣ـ الأرز مني وأنا من الأرز . خُلق الأرز من بقيّة نُوري ، لو كان الأرز حيوانا لكان آدمياً ، ولو كان آدمياً لكان رجلا ولو كان رجلا لكان صالحاً ، ولو كان صالحاً لكان نبياً ، ولو كان نبياً لكان مرسلا ، ولو كان مرسلا لكان أنا . من أكل الأرز أربعين يوماً ظهرت أربعون ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه[١١٥] .

١٢٤- عليكم بالعدس ، فانه مبارك مقدس ، وقد بارك عليه سبعون نبياً ، آخرهم عيسى بن مريم[١١٦] .

١٢٥- والأحاديث التي في تسمية احمد لا يثبت شيء منها .

١٢٦- لا تقطعوا الخبز بالسكين كما تقطعه الأعاجم[١١٧] .

١٢٧- الحقّ مع عمر حيث كان[١١٨] .

١٢٨- العلماء يُحشرون مع الأنبياء ، والقضاة مع السلاطين[١١٩] .

١٢٩- مَنْ اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عيناه أبداً[١٢٠] .

١٣٠- الحديث الطويل الذي يروى في كسوف القمر في كل شهر[١٢١].

١٣١- وحديث خراب البلدان المسماة كل بلدة بآفة .

١٣٢- وحديث رواه أبو عمال عن أنس (رض) في الطواف في المطر باطل لا أصل له][١٢٢] .

التعليقات والهوامش

١ ـ وردت مقدمة الكتاب في أ هكذا :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام الاكملان على سيدنا محمد وصحبه أجمعين . قال الصدر الامام ، والحبر الهمام . العالم العامل والفاضل الكامل ، أبو الفضائل الحسن بن محمد الصغاني . الملتجىء الى حرم الله ـ تعالى ـ أدخله ـ تعالى ـ في جنانه ، وخصّه بمزيد لطفه ورضوانه . اما بعد :

فقد قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : مَنْ كذبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار . وقال صلى الله عليه وسلم : ليس الكذب عليَّ كالكذبِ على غيري . وفي بعض طرق الحديث : سيُكذَبُ عليَّ .

وقال عليه الصلاة والسلام : مَنْ حدّث عني بحديث ، وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين .

وقد كثرت في زماننا الأحاديث الموضوعة ، يرويها القصاص على رؤوس المنابر والمجالس ، ويذكرها القراء والفقهاء في الخوانق والمدارس ، وتداولت في المحافل ، واشتهرت في القبائل ، لقلة معرفة الناس بعلم السنن ، وانحرافهم عن السنن ، ولم يبقَ من علماء الحديث الا قوم ببلدح عجفى .

كأنْ لم يكنْ بينَ الحجونِ الى الصفا
أنيسٌ ولم يسمر بمكة سامرُ

كيف لا والنبي يقول : لا يأتي زمان الا والذي بعد شر منه حتى تلقوا ربكم . قال بعض السلف : ما من يوم الا وتموت فيه سنة

وتحى وتلد فيه بدعة . وهذه أحاديث وضعت على ـ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافتريت عليه ، وأوردها كثير ممن ينسب الى الحديث في مصنفاتهم ، ولم ينبهوا عليها ، فرواها الخلف عن السلف ، وبسببه وقع الدين في التلف ، ثقة بنقلهم ، واعتماداً على قولهم . فضلوا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساء جهالا ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا : فمنها الحديث .

وفي ب :

قال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني ـ رحمه الله ـ ذكر أحاديث موضوعة وضعت على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافتريت عليه ، وأوردها كثير ممن صنف شيئاً في الحديث في مصنفاتهم ، ولم يتنبهوا عليها ، فرواه الخلف عن السلف ، ثقة بنقلهم فضلوا وأضلوا ، منها :

(٢) هو كتاب الشهاب في المواعظ والآداب ، عشرة أجزاء في مجلد واحد لشهاب الدين أبي عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي القضاعي المصري نسبة الى قضاعة ، شعب من معد بن عدنان ، ويقال هو من حمير ، وهو الاكثر والأصح ، قاضي مصر الفقيه المحدث ذي التصانيف ، المتوفى بمصر سنة ٤٥٤ ، جمع فيه أحاديث قصيرة من أحاديث الرسول (ص) ، وهي ألف حديث ومائتان في الحكم والوصايا محذوفة الأسانيد مرتبة على الكلمات من غير تقيد بحرف انظر الرسالة المستطرفة للكتاني . وكشف الظنون .

(٣) قبس الانوار ص٢٦ . والصبحة : النوم اول النهار .

(٤) قبس الانوار ص٢٤ هو والذي قبله حديث واحد ونصه فيه : والشقي شقي في بطن أمه .

(٥) قبس الانوار ص٢٢ . ونصه فيه : الحج جهاد كل ضعيف وجهاد المرأة حسن التبعُّل .

(٦) قبس الانوار ص٢٢ . وفي ب : قليل المؤونة .

(٧) قبس الانوار ص٢٨ .

(٨) القبس ص٥٣ وفيه : في الليل .

(٩) القبس ص٢٩ .

(١٠) القبس ص٢٩ .

(١١) القبس ص٣٠ .

(١٢) القبس ص٢٧ . وفيه : لما في .

(١٣) القبس ص ٤٩ .

(١٤) القبس ص٥٤ .

(١٥) القبس ص٢١ وفيه : بالمنطق . وفي أ : بالقول ويروى بالمنطق

(١٦) القبس ص٢٥ . وتذكرة الموضوعات ٣٠ .

(١٧) القبس ص٥٢ .

(١٨) القبس ص٢٤ .

(١٩) القبس ص٣٠ . وفيه : في المرأة الحسناء .

(٢٠) القبس ص٨٢ . وفيه : من كنوز ...

(٢١) القبس ص٢٠ وتذكرة الموضوعات ١٨ .

(٢٢) القبس ص٣١ . وفيه وفي أ : وبعده ينفي اللمم ويصحح البصر .

(٢٣) القبس ص٢٧ .

(٢٤) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص٢٢ .

(٢٥) في القبس جعل كل مقطع حديثاً مستقلا ص٧١ وفيه : من ترقب الموت لهى عن اللذات . زهد في الدنيا . وما بين الحاصرتين تكملة من القبس .

(٢٦) القبس ص٨٠ .

(٢٧) القبس ص٨٣ وفيه : في النهار .

(٢٨) القبس ص٧٣ .

(٢٩) القبس ص٧٣ وفيه : على يديه .

(٣٠) القبس ص٨٤ .

(٣١) القبس ص٧٤ . وتكملته فيه : ومن أهان صاحب بدعة أمنه الله يوم الفزع الأكبر .

(٣٢) القبس ص٥٣ وفيه : رحم الله عبداً .

(٣٣) القبس ص٩ .

(٣٤) القبس ص٥٨ . وفيه : كأن الحق فيها على ... الموت فيها ... الينا عائدون ... ونأكل ميراثهم .

(٣٥) القبس ص٥٥ وفيه : وانفق مالا . وزاد عليه : وكان عيشه كفافاً وقنع به .

(٣٦) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص٥٥ . وما بين الحاصرتين تكملة من القبس . وفيه : وحسنت أخلاقه .

(٣٧) القبس ص٥٣ .

(٣٨) القبس ص١٤ .

(٣٩) القبس ص٩ . وفيه : بنور الله تعالى . والفراسة : التثبت عن طريق النظر .

(٤٠) القبس ص١٧ .

(٤١) القبس ص٢٦ . وألظ : الزم واثبت .

(٤٢) القبس ص١٦ .

(٤٣) القبس ص١٤ وفيه : على انجاح الحوائج بالكتمان لها .

(٤٤) القبس ص٤٧ . وفي ب : تجاوزوا عن ..

(٤٥) القبس ص١٩ وفيه : يستخرج بهم الحقوق .

(٤٦) القبس ص١٣ وفيه : وعزيزاً ذل .

(٤٧) ما بين الحاصرتين من أ والقبس ص٤٧ .

(٤٨) القبس ص٥٦ .

(٤٩) القبس ص١١ وفيه : اذا جاءكم .

(٥٠) القبس ص٩٣ . وفيه الحديث منقسم الى حديثين .

(٥١) القبس ص٩٠ وفيه الحديث منقسم الى حديثين أيضاً . والحديث الثاني نصه : لا تصلح الرياضة الا في النجيب .

(٥٢) القبس ص٩٥ .

(٥٣) القبس ص٩٢ .

(٥٤) القبس ص٨٨ وفيه : بأخيك .

(٥٥) القبس ص٩٠ . وفي هامشه اي لا تأخروني في الذكر لان الراكب يعلق قدحه في آخر رحله عند فراغه من ترحاله قال حسان : كما نيط خلف الراكب القدح الغرض .

(٥٦) القبس ص٤٠ .

(٥٧) القبس ص٣٩ . وفيه : في المعارض .

(٥٨) القبس ص٤٠ .

(٥٩) القبس ص٣٤ • وفيه زيادة وهي : ويحب السماحة ولو على تمرات •

(٦٠) القبس ص٤١ •

(٦١) القبس ص٦٨ •

(٦٢) القبس ص٤٩ فيه : المتخالون • وتذكرة الموضوعات ٣٠ •

(٦٣) القبس ص٦١ • وتذكرة الموضوعات ٦١ •

(٦٤) القبس ص٩٦ • وسقطت منه عبارة (يرويه) ، عن ربه • وروايته : وأتعبي يادنيا لمن خدمك •

(٦٥) اسمه النجم من كلام سيد العرب والعجم • كشف الظنون ٢/١٩٣٠ •

(٦٦) هو ابو العباس احمد بن معد الاقليشي ، من اقليش في الاندلس ، ولد ونشأ في دانية ، ورحل الى المشرق ، فجاور بمكة سنين ، وعاد يريد المغرب فتوفي بقوص من صعيد مصر سنة ٥٥٠ •

نفح الطيب ١/٣٥ وانباه الرواة ١/١٣٦

(٦٧) في ب : من مات بين الحرمين ، بعثه الله آمناً يوم القيامة ، ومن مات في طريق مكة حاجاً لم يعرضه الله ولم يحاسبه •

(٦٨) في الخلاصة : غفر له ما تقدم •

(٦٩) في الخلاصة : فان كان أذانك سهلا سمحاً والا فلا تؤذن •

(٧٠) الحديث في تذكرة الموضوعات ص١١ نقلا عن الصاغاني •

(٧١) في الخلاصة : الأربعاء يوم نحس مستمر •

(٧٢) في الخلاصة : هذا آخر ما في الكتابين المذكورين •

(٧٣) سقطت كلمة (وكتبهم) من الخلاصة • وسقطت عبارة (مما لم ••• اليهما) •

(٧٤) في ب : ويروى اذا حدثتم عني بحديث .

(٧٥) سقط هذا التعليق من أ . وفي الخلاصة : كتاب معالم السنن . وهو كتاب مطبوع في مصر بمطبعة السنة المحمدية . وحديث (اني قد أوتيت ...) في مسند احمد ١٣١/٤ وسنن ابي داود ٢٧٩/٤ .

(٧٦) في الخلاصة : ومنه قولهم .

(٧٧) سقط الحديث والتعليق من الخلاصة . وورد الحديث (في القلس الوضوء) في التاريخ الكبير للبخاري . في ترجمة اسماعيل بن عبدالله بن ذكوان سمع عطاء .

(٧٨) سقط التعليق من الخلاصة .

(٧٩) في أ والتذكرة : والكلمات المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية مثل : شكم ودرد والعنب دو دو وكونه بزرد .

(٨٠) في ب : عمر سراج أهل الجنة . وكذا في التذكرة ص٩٤ وهو في الخلاصة ص٨٥ .

(٨١) الحديث . ونسبته الى عمار في الخلاصة ص٨٥ . وما بعد اسم عمار بن ياسر سقط من الخلاصة .

(٨٢) في هامش المختصر : الاربعون حديثاً الودعانية وشرحها للقاضي ابي نصر احمد بن صالح بن سليمان بن ودعان المتوفى سنة ٥٩٤ . مخطوط نسخة منه في مكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ١٦٦٩ب . وفي تذكرة الموضوعات ص٨ قال السيوطي في الذيل : ان الاربعين الودعانيـة لا يصح فيها حديث ... وهي مسروقة سرقها ابن ودعان من واضعها زيد بن رفاعة ويقال انه الذي وضع رسائل اخوان الصفا ، وكان من أجهل خلق الله في الحديث وأقلهم حياء وأجرأهم على الكذب .

(٨٣) سقط الحديث وما يليه من الخلاصة • وهو في التذكرة ص٨ •

(٨٤) في التذكرة : وغمرته سكراته • وعلزات : القلق والهلع يصيب المريض •

(٨٥) في التذكرة نقلا عن الصاغاني : ومنها كتاب فضل العلماء لمحدث شرف البلخي •

(٨٦) في أ و ب : وانوصايا المنسوبة الى ابي الحسن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب _ كرم الله وجهه _ بأسرها ، التي أولها ••• وضعها حماد ابن عمرو الضبي ، وهو مضرط كذاب • وهو في تذكرة الموضوعات نقلا عن الصاغاني • وحديث (أنت مني •••) في البخاري ٥/٢٤ وروايته : اما ترضى أن تكون بمنزلة هارون من موسى ، وهو في مسلم ٤/١٨٧٠ •

(٨٧) في التذكرة ٩ عن الصاغاني : ومنها خطبة الوداع عن ابي الدرداء رفعه وأوله : ألا لا •••

(٨٨) سقط التعليق التوضيحي من الخلاصة • والحديث مع التوضيح في التذكرة •

(٨٩) في التذكرة نقلا عن الصاغاني :
الشيخ المعروف بابن أبي الدنيا •
وفيه : بركابه فركب وأصابه ركابه فشجه •

(٩٠) في تذكرة الموضوعات : ابي نسطور الرومي • وفي ب : ابن نسطور •
ونسطور الرومي مترجم في ميزان الاعتدال ٤/٢٤٩ ، قال :
نسطور الرومي وقيل جعفر بن نسطور ، هالك أو لا وجود له ، وعند خطيب الموصل أحاديث في نسخة نحوستة أحاديث سمعها بترمذ سنة اثنتي عشرة وخمسمائة من أبي المظفر •

(٩١) في تذكرة الموضوعات : وأحاديث بشر ونعيم بن سالم وخراش عن أنس • وفي ميزان الاعتدال ١/٣١١ بشر بن ابراهيم الأنصاري المفلوج ابو عمرو يروي عن الأوزاعي موضوعات ، هو عندي ممن يضع الحديث وقال ابن حبان : كان يضع الحديث على الثقات •

(٩٢) في أ : يغنم ويشجب عن أنس •

(٩٣) هو خراش بن عبدالله • قال عنه في ميزان الاعتدال ١/٦٥١ يروي عن أنس بن مالك ، ساقط عدم ، قال ابن حبان : لا يحل كتب حديثه الا للاعتبار • وقال ابن عدي : زعم أنه مولى أنس •

في أ : ونسخة ابراهيم بن هدبة القيسي كلها موضوعة •

(٩٤) وقد ترجم الذهبي في ميزان الاعتدال أبا هدبه هذا فقال : ابراهيم بن هدبة ابو هدبة الفارسي ثم البصري حدث ببغداد وغيرها بالأباطيل • وقيل كان رقاصاً بالبصرة يدعى الى العرائس فيرقص لهم • وقال الخطيب : حدث عن أنس بالأباطيل ••• قلت بقي الى سنة مائتين وقال أبو حاتم وغيره كذاب •

(٩٥) كذا في أ و ب •

(٩٦) في التذكرة ص٩ : ومنها كتيب يدعى بمسند أنس البصري مقدار الثمانئة حديث يرويه سمعان الهندي عن أنس[٩٧] •

(٩٧) أضافت النسخة أ : وأحاديث رتن الهندي موضوعة ، وما يحكي عنه بعض الجهال من انه اجتمع بالنبي وسمع من النبي ، ودعا لـــه بقوله : عمرك الله • ليس له أصل عند أئمة الحديث وعلماء السنة ، وكلها موضوعة ، ولم يعش من الصحابة ممن لقي النبي (صلى الله عليه وسلم) اكثر من خمس وتسعين سنة • وهو ابو الطفيل ، فبكوا عليه وقالوا : هذا آخر من لقي الرســـول (صلى الله عليه وسلم) واجتمع بالرسول ، فهذا هو الصحيح تصديقاً لقوله صلى الله عليه وسلم حين صلى العشاء الآخرة في آخر عمره • فقال لاصحابه :

أرأيتم ليلتكم هذه ، فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على وجه الارض أحد من المؤمنين ، ما ينطق عن الهوى •
كما اضافت النسخة ب : وأحاديث محمد بن شرف البلخي كلها موضوعة •

(٩٨) تذكرة الموضوعات ٢٠٠ نقلا عن الصغاني وابتداء من هذا الحديث تكملة من النسخة ب •

(٩٩) تذكرة الموضوعات ٣٦ نقلا عن الصاغاني • وفيه : أحبط الله أعماله•

(١٠٠) تذكرة الموضوعات ١٣٠ نقلا عن الصغاني وقد سقطت منه كلمة تمر وجميع المواضع التي سوف اذكر فيها تذكرة الموضوعات فهو ينقل عن الصغاني •

(١٠١) التذكرة ص٢٠٠ وفيه خلقهم ••• رزقهم •

(١٠٢) التذكرة ١١٤ •

(١٠٣) التذكرة ٢٧٠ •

(١٠٤) التذكرة ١٤٩ • وفيه : مثل آذان الخيل •

(١٠٥) التذكرة ٧٠ •

(١٠٦) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٧) التذكرة ٨٦ •

(١٠٨) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٩) التذكرة ١١ •

(١١٠) التذكرة ١١ •

(١١١) التذكرة ١٣٢ •

(١١٢) التذكرة ١٥٠ ، وفيه : المؤمن حلوي .

(١١٣) التذكرة ١٧٩ ، وفيه : فاجعلها .

(١١٤) التذكرة ١٧٤ .

(١١٦) التذكرة ١٤٧ .

(١١٥) التذكرة ١٤٧ .

(١١٧) التذكرة ١٤٣ وفيه : كما يقطعه .

(١١٨) التذكرة ٩٤ .

(١١٩) التذكرة ١٨٦ .

(١٢٠) التذكرة ١١٨ .

(١٢١) التذكرة ٢٢١ .

(١٢٢) التذكرة ٧٢ ، ونص الحديث فيه نقلا عن الصغاني : من طاف اسبوعاً في المطر غفر له ما سلف من ذنوبه .

حكم التعارض عند الأصوليين

بقلم : الدكتور صبحي محمد جميل
معاون عميد كلية الامام الاعظم لشؤون الادارة

تعريف التعارض :

عرف فخر الاسلام البزدوي - من الحنفية - التعارض بانه تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين[1] . وعرف غيره - من الحنفية - كالقاضي أبي زيد الدبوسي[2] وشمس الائمة السرخسي[3] بما هو قريب من هذا المعنى أو ما يستفاد منه هذا المعنى . وعرف الاسنوي - من الشافعية - التعارض ، واطلق عليه التعادل وقال :

---

(١) اصول البزدوي حـ٣/٧٩٧ علي بن محمد بن فخر الاسلام من كبار الحنفية في الاصول والفقه والتفسير كان من سكان سمرقند ونسبته الى بزدة ومن تصانيفه كنز الاصول الى معرفة الاصول ، توفي في بلدة كش قرب جرجان سنة ٤٨٢ الاعلام حـ٥/١٤٨ الجواهر المضيئة حـ١/٣٧٢ .

(٢) تقوم الادلة في اصول الفقه تحقيق الدكتور صبحي محمد جميل (وهو اطروحه دكتوراه لم تنشر بعد)
ابو زيد الدبوسي : هو عبيد الله بن عمرو بن عيسى الدبوسي تولى القضاء في بخارى وكان من القضاة السبعة المشهورين وانتهت اليه مشيخة بخارى وجميع البلدان الواقعة فيما وراء النهر توفي سنة ٤٣٠ وقيل ٤٣٢ جواهر المضيئة حـ٢ : ٣٠٦ ، معجم المؤلفين حـ٦/٩٦ .

(٣) اصول السرخي حـ٢/١٢ محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر شمس الائمة السرخسي كان اماما في الفقه والاصول لازم شمس الائمة الحلواني وأخذ عنه حتى تخرج به وصار حجة في العلوم الدينية وقد مات في حدود التسعين واربعمائة ، الفوائد البهية : ١٥٨ ، التقريب : ١٨ .

اذا تعارضت الادلة فان لم يمكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل[٤] .

هذه تعاريف مختارة لعلماء الاصول في كلا المذهبين ويمكن ان نستخلص من هذه التعاريف الامور الآتية :

١ ـ هو أن يتساوى الدليلان في القوة ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة ولا تعارض بين الضعيف والقوي بل يترجح القوي ، فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور[٥] .

٢ ـ عدم أولوية احد الدليلين على الآخر في الذات أو في الصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة ، لان المحكم اولى من المفسر لأنه لا يحتمل النسخ ، والعبارة أولى من الاشارة لأن الثابت بالعبارة مقصود بسوق الكلام ، أما في الذات فان المشهور أولى من الاحاد والخاص أولى من العام المخصوص[٦] .

٣ ـ اتحاد محل وزمان ورود الدليلين مع التضاد ، ويقول السرخسي: ان شرط التضاد والتمانع اتحاد المحل والوقت[٧] وذلك بأن يثبت أحدهما الحل والآخر الحرمة لشيء واحد فاذا ورد الدليلان في محلين فلا تضاد وكذلك اذا وردا في وقتين فلا تعارض لجواز اجتماعهما في محل واحد في

---

(٤) نهاية السول في منهاج الاصول على هامش التقرير والتحبير جـ٣/١٦٧ الاسنوي جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن بن علي الاسنوي شيخ الشافعية وصاحب التصانيف الكثيرة ولد سنة ٧٠٤ وتقدم في الفقه فصار امام زمانه وانتهت اليه رياسة الشافعية توفي سنة ٧٧٢ وقيل ٧٧٧ حسن المحاضرة جـ١/٤٢٩ .

(٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري جـ٣/٧٩٧ .

(٦) كشف الاسرار للنسفي جـ٢/٥١

(٧) اصول السرخسي جـ٢/١٣

زمانيين ، كما في حرمة الخمر بعد حلها ، وكما في الحياة والموت بالنسبة الى شخص واحد في وقتين .

الا أن من المحققين من اشترط لتحقق التعارض بين الدليلين الوحدات الثمانية وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والاضافة ، والقوة والفعل والجزء والكل والشرط وقيل التسع والتاسعة وحدة الحقيقة والمجاز[8] . ولكن هذه الوحدات لا تشترط في تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية لانها تؤدي الى وقوع التعارض في نفس الأمر فيلزم من ذلك وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر سواء كانت الحجتان مقطوعتين أم مظنونتين[9] .

هل يقع التعارض في الادلة الشرعية :

اتفق الاصوليون على جواز التعارض بين الظنيين بالنسبة للمجتهد ، واختلفوا في جوازه باعتبار الواقع ونفس الأمر ، فذهب الجمهور الى جوازه ومنهم الامدي[10] . وابن الحاجب[11] . واختلفوا في القاطعين : فذهب الحنفية الى جوازه ، وذهب الشافعية الى منعه وتخصيصه

(8) التقرير والتحبير حـ٣/١ ، كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري حـ٣/٧٩٧

(9) مسلم الثبوت حـ٢/١٨٩

(10) نهاية السول في منهاج الاصول للاسنوي حـ٣ ص١٨٩ ، الاحكام في اصول الاحكام للامدي حـ٤/٣٢٣ هو ابو الحسين علي بن ابي علي بن محمد التغلبي الفقيه الاصولي الملقب بسيف الدين الامدي المتوفي سنة ٦٣١ والامدي نسبة الى آمد مدينة في ديار بكر . وفيات الاعيان لابن خلكان حـ١/٣٠٩ ، طبقات الشافعية ١٢٩/٥ .

(11) التقرير ولتحبير حـ٣/٢ ونهاية السول في منهاج الاصول حـ٣/١٨٩ اصول الفقه زهير ابو النور حـ٤/١٩٦ ابن الحاجب : عثمان بن عمر بن ابي بكر بن يونس ابو عمر جمال الدين فقيه مالكي من كبار علماء العربية والاصول كردي الاصل كان ابوه حاجبا فعرف به ولد في مصر وسكن دمشق ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ النجوم الزاهرة حـ٦/٣٦٠ والاعلام حـ٤/٣٧٤ .

فقط بالدلائل الظنية سواء أكانت عقلية أم شرعية ويقول السبكي : « ويمتنع تعادل القاطعين[12] » أي تعارضهما سواء كانا عقليين أم نقليين ، ويقول المحلي : « اذ لو جاز ذلك لثبت مدلوهما فيجتمع المتنافيان »[13] لأن عند تعارض القاطعين اما أن يعمل بهما فيلزم من ذلك الجمع بين المتناقضين أو لا يعمل بهما فيلزم ارتفاع النقضين أو العمل بأحدهما دون الآخر وهو ترجيح من غير مرجح وهذا باطل[14] .

وأما الحنفية ، فقد ذهبوا الى جواز التعارض في القطعيات لا باعتبار الواقع وفي نفس الامر ، وقالوا : تخصيصه فقط بالظنيات تحكم لجريان هذا التعليل - الذي اوردتموه في القاطعين - بعينه في الظنيين - على أن الكلام في صورة التعارض لا في تحققه في الواقع ، وهي كما توجد في الظنيين توجد في القطعتين[15] .

وبناء على ما تقدم من استعراض ادلة الطرفين نرى وجاهة رأى الحنفية في أنه لا يقع التعارض في الواقع ونفس الامر في الادلة الشرعية لأنه من أمارات العجز وهو على الله محال لأن الحجج الشرعية في اصولها وفروعها ترجع الى قول واحد ، وانما يتصور التعارض ظاهرا لغير المتأمل بنصوص الشريعة وجهله بالناسخ والمنسوخ وعدم فهمه موارد النزول ووقائع الأحوال

---

(١٢) جمع الجوامع لابن السبكي حـ٢/١٩١ السبكي : تاج الدين عبدالوهاب بن علي عبدالكافي السبكي أبو نصر قاضي القضاة المؤرخ الباحث له مؤلفات كثيرة في الفقه واصوله ولد في القاهرة وتوفي في دمشق سنة ٧٧١هـ حسن المحاضرة : حـ١/١٨٢ .

(١٣) شرح المحلي على جمع الجوامع حـ٢/١٩١ المحلي : جلال الدين المحلي محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أحمد ولد بمصر سنة ٧٩١ واشتغل وبرع في الفنون فقها وكلاما واصولا ونحوا ومنطقا وغيرها توفي سنة ٨٦٤ حسن المحاضرة حـ١/٤٤٤ .

(١٤) الاحكام في اصول الاحكام للامدي حـ٤/٣٢٣ ط دار الكتب .

(١٥) التقرير والتحبير حـ٣/٢ .

ويقول البزدوي : « وهذه الحجج التي ذكرناها لا تتعارض في انفسها وضعاً ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز ، تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ »[١٦] فاذا علم تأخر أحدهما حكمنا بالنسخ وينتفي التعارض حينئذ ، ولذلك لا اختلاف ولا تعارض في الادلة الشرعية باعتبار الواقع وفي نفس الأمر . ولا نعني بذلك نفي الاختلاف في الاحكام الشرعية فان ذلك واقع وانكار ذلك مكابرة . فالتعارض الموجود في نصوص الشريعة انما فقط في الظاهر بالنسبة الى انظار المكلفين وانها تختلف في فهم مدلولات النصوص وعللها وطرق استنباط احكامها فليس هناك أي تعارض بين نصوص القرآن الكريم وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وانها كلها على نهج واحد من التنسيق والترتيب والى هذا اشار ابن حزم الظاهري في كتابه الاحكام « ويبين صحة ما قلناه من انه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبي صلى الله عليه وسلم وما نقل عن أصحابه . قول الله عز وجل مخبرا عن رسوله عليه السلام « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى »[١٧] « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »[١٨] وقال الله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »[١٩] فأخبر عزوجل ان كلام نبيه صلى الله عليه وسلم وحي من عنده ، كالقرآن في انه وحي وفي انه كل من عندالله عزوجل واخبرنا تعالى انه راض عن أفعال نبيه صلى الله عليه سلم وانه موافق لمراد ربه تعالى فيها لترغيبه عز وجل في الائتساء به عليه السلام . فلما صح ان كل ذلك من عند الله تعالى ووجدناه تعالى قد اخبر انه لا اختلاف فيما كان من عنده تعالى صح انه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث

---

(١٦) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري حـ٣/٧٩٦ .

(١٧) سورة النجم : ٣ـ٤

(١٨) سورة الاحزاب : ٢١

(١٩) سورة النساء : ٨٢

الصحيح وانه كله متفق كلما قلنا ضرورة • وبطل مذهب ممن أراد ضرب الحديث بعضه ببعض أو ضرب الحديث بالقرآن • وصح ان ليس شيء من كل ذلك مخالفاً لسائره[٢٠] •

محـل التعـارض :

الادلة التي يتوهم التقابل والتعارض فيه ثلاثة اقسام :

الاول : أن يـكون أحد الدليلين أقـوى من الآخر بوصف غير تابع كالنص مع القياس •

الثاني : أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه •

الثالث : أن يكونا متساويين في القوة •

فحكم القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك العمـل بالاضعف لأن الدليل الضعيف يكون في حكم العدم عند مقابلته للدليل الاقوى •

ففي الاول : اذا تعارض النص مع القياس يقدم النص عليه لأن النص أقوى ثبوتا ودلالة من القياس الذي هو ظني الدلالة ولاشك أن القطعي يقدم على الظني وهذا مما لا يختلف فيه •

وأما الثاني : ففيه معارضة وترجيح ، وان كانا متساويين في الـذات لأن كلا من الدليلين من الرسول صلى الله عليه وسلم وترجيح أحدهمـا بوصف هو زائد على الذات وليس بنفس الحديث وانما في الراوي كفقهه

---

(٢٠) الاحكام لابن حزم الظاهري حـ٢/٣٥ ابن حزم : علي بن أحمد بـن سعيد ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ أصله من فارس فقيه اديب اصولي محدث حافظ متـكلم توفي سنة ٤٥٦ وله مؤلفات كثـيرة اشـهرها المحلي : تذكره الحفاظ للذهب حـ٣/٣٢١ البداية ابن كثير حـ١٢/٩١ شذرات الذهب حـ٣/٢٩٩ • وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة : بدران ابو العينين بدران •

مثلا ، ولأن الراوي الفقيه يكون أحرص من الراوي الذي ليس بفقيه في الحفظ والضبط والنقل .

وأما حكم القسم الأخير : العدول الى غيرهما من غير ترجيح لابتنائه على التعارض المبنيء عن التماثل والى هذا أشار التفتازاني في التلويح وقال: « اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه : فاما أن يتساويا في القوة أولا وعلى الثاني اما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع الترجيح ، وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبيء عن التماثل »[٢١] .

فعلى رأي الحنفية لا يشترط في الدليلين المتساويين في القوة التساوي في العدد فتعارض آية مع آية كالتعارض مع آية أو آيتين أو حديث وحديثين أو قياس وقياسين فان كله من قبيل المتساويين لأنهم لا يشترطون ترجيحاً ولا قوة بكثرة الادلة ولا يترك دليل واحد بدليلين على رأي أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف وفي التوضيح : « يرجح بكثرة الدليل عند البعض لا عند أبي حنيفة رحمة الله وأبي يوسف[٢٢] » . وأما الشافعية وبعض الحنفية فانهم يرجحون بذلك ويقول الاسنوي « مذهب الشافعي كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة »[٢٣] .

وسبب الخلاف بين القائلين بالترجيح بكثرة الادلة وعدمه راجع الى حقيقة الترجيح . فالذين عرفوا الترجيح بأنه تقوية احدى الامارتين على

---

(٢١) التلويح على التوضيح حـ٢/١٠٣ . التفتازاني : مسعود بن عمر عبدالله التفتازاني سعد الدين من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام سرخس وتوفي في سمرقند سنة٧٩٣هـ ودفن في سرخس الاعلام : حـ٨/١١٤ بغية الوعاة : ٣٩١ .

(٢٢) التوضيح حـ٢/١١٥ .

(٢٣) نهاية السول شرح منهاج الاصول ط١ حـ٣/٢٠٣ .

الاخرى ليعمل بها »[٢٤] أجازوا الترجيح بكثرة الادلة . أما الحنفية فقد عرفوا : بانه اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر وصفاً »[٢٥] فلم يجوزوا الترجيح بكثرة الادلة[٢٦] .

أما الاجماع فلا يقع بينه وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع تعارض وذلك لانه لا ينعقد اجماع مخالف لدليل قطعي .

مسلك الاصوليين في العمل عند التعارض :

اذا تحقق التعارض بين النصين حكمه : معرفة التاريخ فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم أما لو جهل ولا يدرى الناسخ من المنسوخ يطلب الترجيح والاوجب الجمع بينهما فان تعذر الجمع وجب العدول الى ما دون الدليلين المتعارضين مرتبة وان لم يكن وجب العمل بالاصل أي يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين ، هذا هو المنهج الذي رسمه لنا صدر الشريعة في التوضيح وقال : « فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم والا يطلب المخلص ويدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار منه الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم ان امكن والا يجب تقرير الاصول »[٢٧] واذا رجعنا الى التحرير نرى ان الكمال بن الهمام يتفق مع صاحب التوضيح ويقول : « حكمه : النسخ ان علم المتأخر والا فالترجيح ثم

(٢٤) المصدر السابق جـ٣/١٨٠ .

(٢٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي جـ٤/١١٩٧ .

(٢٦) وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة : بدران ابو العين بدران : بحث منشور في مجلة كلية الحقوق جامعة الاسكندرية سنة ٦٠/٦١ .

(٢٧) التوضيح : جـ٢/١٠٤ صدر الشريعة : عبيدالله بن مسعود البخاري له كتاب التنقيح وشرحه التوضيح توفي سنة ٧٤٧ في بخارى . الاعلام : جـ٤/٣٥٤ .

الجمع والا تركا الى ما دونهما على الترتيب »[٢٨] ووافقهما صاحب مسلم الثبوت في هذا الرأي[٢٩] .

وبهذه النقول يتبين لنا أن مسلكهم في العمل عند التعارض هو تقديم الترجيح على الجمع بعد طلب التاريخ .

وازاء هذا الرأي نرى من الاصوليين من يقدم الجمع على غيره عند تعارض الدليلين فيقول عبدالعزيز البخاري : « اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر بكونه ناسخاً المتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عيناً[٣٠] » . عملا بقاعدة الاعمال اولى من الاهمال كما صرح بذلك الشيخ الهداد[٣١] . فقدموا الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح واتخذوا تقديم الجمع على الترجيح مذهباً لهم[٣٢] .

وأما الغزالي من الشافعية فانه يوافقهم في ذلك ويقول : « أما الشرعيات فاذا تعارض فيها دليلان فاما أن يستحيل الجمع أو يمكن فان امتنع الجمع فلابد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فان اشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر بقدر تدافع النصين فان عجزنا عن

---

(٢٨) التقرير والتحبير على التحرير حـ٣/٣ الكمال بن الهمام : محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري كمال الدين المعروف بابن الهمام امام من علماء الحنفية توفي سنة ٨٦١ الفوائد البهية : ١٨٠ ، الاعلام حـ٧/١٣٥ .

(٢٩) مسلم الثبوت حـ٢/١٨٩ .

(٣٠) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري : حـ٣/٧٩٨ عبدالعزيز البخاري: فقيه متبحر في الاصول والفقه ومن مصنفاته كشف الاسرار في شرح اصول البزدوي المتوفى سنة ٧٣٠ جواهر المضيئة حـ١/٣١٧ الاعلام حـ٤/١٣٧ .

(٣١) مسلم الثبوت حـ٢/١٩٤

(٣٢) مسلم الثبوت حـ٢/١٩٥ .

دليل آخر فتتخير بايهما شئنا »(٣٢) وادعوا انه لا يرجح أحد الدليلين على الآخر الا اذا لم يمكن العمل بكل واحد واحد منها ، فاذا امكن فلا يصار الى الترجيح مطلقاً لأن الاصل على رأى هؤلاء هو الاعمال لا الاهمال والى هذا يشير الاسنوي « فان امكن ولو من وجه دون وجـــه فلا يصار الى الترجيح »(٣٤) .

وخلاصة الكلام نحن امام منهجين لدفع التعارض عند وقوعه .

الاول : لجمهـور الحنفيـة : الذين يقدمـون الترجيح على غيره ـ بعد طلب التأريخ ـ في العمل عند التعارض .

الثاني : لجمهور الشافعية وبعض الحنفية الذين يقدمون الجمع على غيره في العمل عند التعارض .

أما المنهج الذي نرتضيه نحن فهو منهج وسط وخير الامور اوسـطها وهو العمل بالترجيح في مواضع تقتضي الترجيح والعمل بالجمع في مواضع تقتضي الجمع . وأما تقديم الترجيح مطلقاً ـ على رأي جمهور الحنفية ـ على الجمع في العمل عند التعارض فاهمال لأحد الدليلين الذي يمكن أن نعمل بهما معا دون أن نهمل أحدهما بالكلية .

وأما تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح ـ على رأي الشافعية وبعض الحنفية ـ تحكم لأنه يؤدى الى تحميل النص فوق ما يحتمل لأجل التوفيق مع النص الآخر ، وعمل بالمرجوح مع وجود الراجح . ويقول القاضي

---

(٣٣) المستصفى حـ٢/١٣٩ ط اوفسيت . الغزالي : هو أبو حامد محمد بن محمد بن حامد الطوسي ولد سنة ٤٥٠هـ وبرع في العلوم وولى تدريس نظامية بغداد ثم تركها وحج ورجع الى دمشق وأقام بها عشر سنين وسافر الى القدس والاسكندرية ثم عاد الى وطنه واقبل على التصنيف والعبادة ومات سنة ٥٠٥ التعليقات السنية على التراجم الحنفيـــة للكنوي : ٢٤٣ .

(٣٤) نهاية السول في شرح منهاج الاصول ط١ حـ٣/١٨٣ .

الامام ابو زيد الدبوسي « ان النصين لا يتعارضان الا والاول منسوخ لا يجوز العمل به »[٣٥] .

ونقول للحنفية الذين ذكروا مع الشافعية الذين قالوا : الاعمال أولى من الاهمال ، هذه القاعدة ليست مطردة في المذهب الحنفي ويقول ابن الهمام : « لكن الاستقراء خلافه »[٣٦] بدليل أن أبا حنيفة قدم العام على الخاص في العمل به فقدم قوله صلى الله عليه وسلم « استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه »[٣٧] على خاص شرب العرنيين[٣٨] ابوال الابل فجعله منسوخاً بالعام مع امكان حمله على ما سوى بول ما يؤكل كما ذهب اليه محمد بن الحسن وللتداوي فقط على رأي أبي يوسف .

وكذلك قدم العمل بالعام بقوله صلى الله عليه وسلم « فيما سقته السماء والعيون أو كان عثريا العشر »[٣٩] على خاص قوله صلى الله عليه وسلم

---

(٣٥) تقويم الادلة في اصول الفقه لابي زيد الدبوسي . كشف الاسرار حـ٣/٨٠٠ .

(٣٦) التحرير والتحبير حـ٣/٤ .

(٣٧) رواه البزار والطبراني في الكبير والحاكم عن ابن عباس كما في الفتح الكبير حـ١/٣٩٥ ، وفي سبل السلام رواه الدارقطني عن أبي هريرة حـ١/١٢٥ .

(٣٨) رواه البخاري عن أنس قال : قدم اناس من عكل أو عرينه فاجتووا المدينة فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح ، وأن يشربوا من ابوالها فانطلقوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا النعم ، فجاء الخبر في اول النهار فبعث في آثارهم فلما ارتفع النهار جيء بهم فأمر فقطع ايديهم وارجلهم وسمرت اعينهم والقوا في الحرة يستقون فلا يسقون . صحيح البخاري حـ١/٦٧ ، ومسلم الثبوت في تخريج حديث الباب حـ٢/١٩٥ .

(٣٩) أخرجه البخاري عن ابن عمر نصب الراية للزيلعي : حـ٢/٣٨٥ فتح القدير : حـ٢/٣ ، والعثري بفتح العين وكسر الراء وتشديد الياء المكسورة الشجر الذي يشرب بعروقه لانه عثر على الماء وذلك حيث كان قريبا من وجه الارض فيغرس عليه فيصل الماء الى العروق من غير سقي .

« ليس فيما دون خمسة أو سق صدقه »[٤٠] مع امكان حمله حديث ما سقته السماء على ما كان خمسة اوسق فصاعداً كما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد وغيرهما .

وبناء على ما تقدم نرى ان تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح كما يقول ابن الهمام : مخالفة ما اطبق عليه العقول من تقديم المرجوح على الراجح »[٤١] .

العدول عن الدليلين المتعارضين :

اذا تعارض دليلان على وجه لا يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ولا يمكن الترجيح وتعذر الجمع بينهما تساقطا حكم الدليلين ووجب المصير الى دليل آخر لاثبات حكم الحادثة لانها خلت من الدليل عند تساقط النصين لذا يجب المصير الى دليل آخر للتعرف على حكم الحادثة .

ثم العدول عن الدليلين المتعارضين يجري على مراتب :

اولا : اذا كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة . لأن السنة خلف عن القرآن في مراتب الحجية وذلك لأن القرآن مقطوع به جملة وتفصيلا ، أما السنة فوجه القطع فيها على الجملة فقط لذلك يقدم الكتاب في الاستدلال على السنة (٤١ أ) .

ثم ان السنة راجعة الى الكتاب في تخصيص عمومه وتقييد مطلقه وتفسير مجمله وتأييد محكمه . ولذلك اذا تعارض دليلان ولم يمكن الترجيح والجمع بينهما عدل عنهما في الاستدلال الى السنة ، ومثال ذلك :

---

(٤٠) رواه لبخاري عن أبي سعيد الخدري في باب زكاة الورق حـ١/١٨٩ . الاوساق جمع وسق بفتح الواو وكسرها والوسق ستون صاعا والصاع أربعة امداد .

(٤١) التقرير والتحبير حـ٣/٥ .

(٤١أ) وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة لبدران ابو العينين بدران .

قوله تعالى : « فأقرؤا ما تيسر من القرآن »[٤٢] يثبت بعمومه وجوب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة ، يعارض قوله تعالى « واذا قرىء القرآن فاستعموا له فانصتوا لعلكم ترحمون »[٤٣] الذي ينفي وجوب القراءة على المقتدي اذ الانصات لا يمكن مع القراءة فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من كان له امام فقراءة الامام له قراءة »[٤٤] وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا »[٤٥] .

ثانيا : اذا كان التعارض بين سنتين وجب المصير الى أقوال الصحابة أو القياس وقيل يصار أولا الى أقوال الصحابة عند من يقول بحجية قوله فيما يدرك بالرأي لأن في قوله شبهة السماع بخلاف القياس . وأما عند من لم يوجبوا بتقليد الصحابي فيما يدرك بالرأي قالوا : وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لأن قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري .

فمثال التعارض بين السنتين والمصير الى القياس : ما روى عن النعمان بن بشير رضي الله عنه « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين[٤٦] » يعارضه حديث عائشة رضي الله عنها « انه صلاها ركعتين باربع ركوعات »[٤٧] قال الحنفية فانهما لما تعارضا

---

(٤٢) سورة المزمل : ٢٠ .

(٤٣) سورة الاعراف : ٢٠٤ .

(٤٤) أخرجه أحمد في مسنده عن جابر ـ كما في الفتح الكبير حـ٣/٢٣٠ .

(٤٥) أخرجه النسائي عن أبي هريرة ـ كما في الفتح الكبير حـ١/٤٣٨ .

(٤٦) أخرجه النسائي والحاكم في المستدرك عن ابي قلابه عن النعمان بن بشير نصب الراية : حـ٢/٢٢٨ .

(٤٧) أخرجه الائمة الستة عن عائشة . نصب الراية حـ٢/٢٢٥ .

صرنا الى القياس فقسنا صلاة الكسوف على بقية الصلوات واعتبرناها كسائر الصلوات •

وأما الشافعية فعملوا بحديث عائشة وقالوا : في كل ركعة ركوعات •

ثالثا : اذا تعارض القياسان فلا يسقطان ـ عند الحنفية • لانه يؤدي الى خلو الحادثة من الحكم ولا يمكن العمل بهما معا لأن كليهما ليس بحجة في اصابة الحق لأن الحق عند الله واحد وانما يتخير في العمل باحدهما عن طريق التحري اذا احتاج المجتهد الى العمل به وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف ، ـ وأما عند الشافعي ـ رحمة الله ـ يعمل بايهما شاء من غير تحر • ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان وأقوال • وأما الروايتان اللتان رويتا عن الحنفية في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة كالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق[48] ـ ولا يجوز نقض عمله الذي ادى اليه تحريه عند اختيار أحد القياسين الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بأن ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا[49] •

واليك مثالا من الفروع الفقهية التي طبق فيها الحنفية مبدأ التحري في اختيار أحد القياسين عند تعارضهما :

شخص له ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على أنه طاهر وذلك لتحقق الضرورة هنا لأنه لابد من ستر العورة في الصلاة ولا يمكن التوصل الى تحقيق هذا الغرض الا بالتحري فجاز له التحري لهذه الضرورة لأنه لو لم يتحر ـ مع كونه دليلا

---

(٤٨) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي حـ٣/٨٠٠ •

(٤٩) المصدر السابق حـ٣/٨٠١/٨٠٢ •

جائز العمل به للضرورة ـ لوجب أن يعمل باستصحاب الحال وهو أن يصلي في أي الثوبين شاء بناء على أن الاصل فيه الطهارة وهو ليس بدليل عند الحنفية ، والعدول عن العمل بالدليل الى ماليس بدليل فاسد[٥٠] .

تقـرير الاصول :

ذكرنا فيما تقدم ان حكم التعارض عند عدم العلم بالتاريخ وعند عدم امكان الجمع أو الترجيح أن يسقط العمل بالدليلين والعدول عن الاستدلال بهما الى دليل ادنى مرتبة ان وجد ، وعند العجز يجب العمل بالأصل وابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الأصل قبـــل ورود الدليلين .

ومما مثلوا به لذلك :

١ ـ المفقود : لأنه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حياً في ماله حتى لا يورث عنه لأن حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك حال فقده[٥١] . وذلك باستصحاب الحال التي كان عليها وقت فقده ، ولذلك فلا تقسم أمواله بمجرد فقده لأن في تقسيم أمواله بمجرد فقده مع احتمال حياته ضرراً ، والضرر مدفوع مطلقاً[٥٢] . والاستصحاب المذكور يصلح حجة لبقاء أمواله على ملكه ولدفع الغير عن أن يمتلكها بالارث ولا يصلح حجة ـ عند الحنفية ـ لأن يستحق المفقود مال غيره بالارث بل يوقف له نصيبه حتى تتبين الحقيقة ويتضح أمره . لأن شرط الميراث تحقق حياة الوارث وقت موت المورث وحياة المفقود غير محققة فلا يرث بالشك عملاً بالاستصحاب فهو حجة عند الحنفية في الدفع لا في الاثبات .

---

(٥٠) حاشية الرهاوي علي ابن ملك ٦٧١ كشف الاسرار شرح اصـــول البزدوي حـ٣/٧٩٨ للاستاذ بدران : وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة .

(٥١) كشف الاسرار حـ٣/٨٠٨ .

(٥٢) الميراث المقارن : الشيخ محمد عبدالرحيم الكشكي ٣٩ .

ومن الفقهاء من ذهب الى اعتبار المفقود ميتاً في حق الزوجة فقط وحياً في حق أمواله[٥٣] ، ولعل وجهة نظرهم في ذلك : لدفع الضرر عن الزوجة لاسيما اذا كانت شابة يخشى عليها من عواقب الفساد وتيارات الرذيلة التي تحيط بالمجتمع • فلذلك قرروا اعتباره ميتاً في حقها مراعاة لهذا الجانب •

٢ ـ الخنثى المشكل : ومن تقرير الاصول ايضاً عند تعارض الجهتين والعمل بالاحتياط عند الاشكال ، الخنثى المشكل هو الشخص الذي لـــه ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أي الذكورة والانوثة ، وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط ، فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه في كل حكم • كتأخره عن الرجال وتقدمه على النساء في الصلاة احتياطاً ، ولايختنه الرجل والمرأة لاشتباه حاله بل تشترى امـة تختنه من مالـــه أو مال بيت المـال[٥٤] •

وأما في الميراث فيعامل باسوء الحالين : فيعطى له نصيب الذكر ان كان نصيب الذكر أقل أو يعطى له نصيب الانثى ان كان نصيب الانثى أقل • لأن هذا هو المتيقن استحقاقه له • وأما الزيادة فمشكوك استحقاقهـا له فلا يثبت الاستحقاق بالشك • وأما ان كان وارثاً على تقدير وغير وارث على تقدير آخر اعتبر غير وارث وتكون التركـة للورثة الآخرين ويعتبر هو في حكم العدم •

---

(٥٣) المغني حـ٧/٢٠٧ •

(٥٤) كشف الاسرار حـ٣/٨٠٨ المبسوط للسرخسي حـ٣٠/١٠٧ •

القضاء ودراسته في الاندلس

بقلم : الدكتور عبدالرحمن علي الحجي
استاذ مساعد في قسم التاريخ - كلية الاداب - جامعة بغداد

مكانة القضاء في الاسلام

يعد القضاء في الاسلام واحداً من شامخاته المتفردة وأعلامه العالية الواضحة . وكل الاسلام كذلك في تشريعه وتاريخه وتوجيهه وحضارته وأصالته وانجازاته ، لانها تقوم على عقيدة اكرم الله بها بنى الاسلام وأهل الارض .

فاذا كان بعض الناس الذين لم تتح له دراسة هذا الاسلام ـ لأي تعليل ـ ولم يستشعروا ذلك فعليهم ـ على الأقل ـ ألا يصدرون أحكاماً جائرة قبل الاطلاع عليه ، وذلك أبسط قواعد الحكم السليم وبديهيات القضاء النزيه والاسلوب العلمي النظيف ، والا فهو التحامل والتعصب والسطحية المهلهلة والعلمية المرقعة .

ان الجهل بهذا الدين ورفض الاطلاع فيه أو استخواف التعرف عليه آفة يعاني منها الكثير ممن ينتسبون اليه ويحتمون بحماه وينشأون في منابته ، والا لتغيرت الحال وتبدلت المواقف بعد الاقتناع الى الاعتبار ان لم يكن للاتباع بل الاقتداء والافتداء .

يساعد على مثل هذه الأجواء العقيمة عدم وجود واقع يتمثل الاسلام فيزهر ويجعل الحياة له فتثمر خير الثمار وأشهاها . فضلا عن الأجهزة التي توغر الصدور منذ النعومة ، وبوسائل أدركت عظم المتربص ونال الغرق منها مناله . فأندفعت بعدائها الاعمى اللامبرر توجهه وسائل قوتها ،

وتستخدم الحجر والمدر وبلا مبالاة لأي قيم ، وهي عنها مجردة • فاتهم الاسلام بكل عيب ، هم (أو عندهم) معدنه ، بكثرة تحجب النور وتقعد القوى بعد طول القرون •

فدفع الناس عن الاسلام بعد ما تدافعوا عليه وأقبلوا اليه • ويروج هذه البضاعة الاثيمة عدم توفر واقع منظور يعمل فيه الاسلام وتعلو كلمته ، هذا الواقع العملي في الفرد والمجتمع والدولة كان المصداق انجذاب لمواقع الاسلام ، أما اليوم فهو معدوم ، ولعله الى حين • فلعل هؤلاء يهتدون أو « يخرج الله من أصلابهم من يعبدالله وحده ، لا يشرك به شيئاً »[1] •

نصل من ذلك الى أن روائع الاسلام الفريدة ومثله المتميزة في القضاء (وفي غيره) لم تعد الا في بطون الكتب أو في حواصل نفر ، تروى مكتوبة ، وعلى قلة مسموعة •وتدر الاعجاب وتدعو الى التعجيب وتبهر الفكر وتدهش النفس وتثير التساؤل • وقد تساعد هذه على العودة المحمودة • والا فغير كاف الاطلاع والتعرف كهدف مقصور من هذه الدراسات ، اذ لابد أن تدعو للاخذ بها وتنفيذها ، كيما تحول الى حياة حية بها تتحرك ومنها تتغذى ولها تندفع • وهذا هدف لابد ان يرافق الدراسات الاسلامية •

اطـــاره العـــام :

وتطالعنا دراسة القضاء في الاسلام بأصدق الأمارات وأقوى المعالم لهذا الحكم المسند الموثوق •

وموضوع القضاء في الاسلام بحاجة الى دراسة جديدة تعتمد هـذه الروح وتسلك منهجية سليمة واضحة الرؤيا تستقريء أمهات الكتب لدى مؤلفينا • تصابر المتابعة وتحتمل المجاهدة ، خاصة في هذه السنوات الاخيرة

---

(١) من حديث شريف : صحيح مسلم ، ٣/١٤٢١ (كتاب الجهاد والسير) ؛ حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، ١/٤٠٤ •

بعد نشر نصوص لها الاهمية في تأكيد النظرة وتسديد التوجيه وسلامــة الحـكم •

وهذا الانتاج ثمرة لمعتقد عميق محسوس وفكر نقي كريم وواقــع ممارس سليم • فهو الصدق الواضح والوثيقة المعتمدة والواقع الناطق • لكن هذا محتاج الى نقاء فكرة وسلامة قصد ومتانة علم واحتواء معرفـــة وصدق نظرة وأناة بحث وتحمل جهد يستطيعه الباحث الهميم والدارس المكيث والمتابع المتمرس ، لا تستعجله الايام أو تستحثه الظروف أو تسارعه المنفعة القريب والقصد العاجل • بل بهمة عالية يتابع البحث مع المطبوع القديم والحديث ، وكذا الذي مايزال مخطوطاً مما يتعلق بالموضوع أو يمت اليه ، تشريعاً وتاريخاً • فلمن يتأتى ؟ اذاً فلعل في هذا وما يليه ـ بعون الله تعالى ـ بعض الاسهام •

لقد أهملت دراسة القضاء في الاسلام لأي سبب وجد ـ حتى في أوجب المناسبات ، خلال مراحل دراستنا ومحافلها ، وفي دراسة التاريـــخ والحضارة وغيرها • فالقضاء جانب عملي يثير الانتباه ويهدم جور الأحكام • وهذا عامل يزيد في أهمية الكتابة في هذا الميدان •

والكتابة عن القضاء في الاسلام قد لا ينهض بها انسان ما لوحده بل لابد من التعاون بين مجموعة يتوزعون العمل ، وبأشراف هيئة تنسق وتنفق، تنظم وتنفذ •

اهميــة القضــاء

موضوع القضاء مهم جداً ، أولاه الاسلام مكانته العليا • فهو يتعلق بحقوق الناس وحياتهم والمحافظة على المثل في واقعهم العملي • فالاسلام جاء ليوجه الحياة ويصورها بشريعته فجعله عبادة ، وهي في الاسلام واسعـــة المفهوم شاملة لكل عمل يقصد به تحري شريعة الله جلت قدرته وابتغــــاء رضوانه • وهي دليل صدق التوجه اليه واخلاص التقوى له • وهكذا بناء

الحياة المسلمة مرتبطة بالعقيدة منبثقة عنها ، لا في صورة التشريع بل ايضاً في انسجام الاساس مع التطبيق وحمل ذات الروح ، فلا انفصام • بل هي نوع عال من العبادة لانها تحتاج الى التزام شديد وخشية من الله حاضرة ترفض كل المؤثرات •

ثم ان أهمية القضاء في الاسلام ، بجانب كونه أحد أوجه الصورة العملية لشريعته فهو يباشر مهمته في أمور كثيرة ، واسعة في اطارها ومستواها، فهي مهمة مقدسة •

وأي صور فريدة تلك التي حققها الاسلام في المجتمع الاسلامي خلال القرون ، سواء كان ذلك مع المسلمين أو مع غيرهم ، بل حتى مع أعدائهم • مما يدفع ـ بأقوى الحجج ـ اولئك الذين يتقولون ويولولون على الأقليات غير الاسلامية في المجتمع الاسلامي •

منابع القضاء وأوليته

يعود تاريخ القضاء الى الوقت المبكر من تاريخ الاسلام • فكان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقضي بين المسلمين ويفصل في أمورهم حسب أحكام الاسلام وتشريعه •

والقضاء يقوم على العدل والمساواة المجردة المطلقة حتى في اليسير من الامور • والحق عنده مقدس يعاد الى أهله ويعطى لمستحقيه ، وحتى دونما مطالبة • وهو يستلزم التحري والتروي واستعراض ما لدى الاطراف واستبيان حقيقة الامر واستجلاء ظروفه ، فلا يرضى أحد بحق غيره لانه ألحن (أبلغ) بحجته ، وذلك ما قاله الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم[٢]•

ويستند القضاء في أحكامه الى كتاب الله عزوجل وسنة رسوله صلى الله

---

(٢) راجع الحديث الشريف في : صحيح مسلم ، ١٣٣٧/٣ (كتاب الاقضية)؛ سنن الترمذي ، ٩/٥ـ١٠ (كتاب الاحكام) •

عليه وسلم ويستنير بأعمال الخلفاء الراشدين والصحابة الأكرمين وعلماء الاسلام والمجتهدين وقضاتهم وفقهائهم ، ممن سار في هذا الاطار حسب ما هداهم اليه اجتهادهم •

ذكر حافظ الاندلس أبو عمر يوسف بن عبدالبر (٣٦٨-٤٦٣هـ) في كتابه « الاستيعاب في معرفة الاصحاب »[٣] حين الحديث عن الصحابي الجليل معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه الى اليمن مع آخرين : « وبعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً الى الجند من اليمن ، يعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام ، ويقضي بينهم ، وجعل اليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قسم ادارة اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد على صنعاء ، والمهاجر بن أبي أمية على كندة ، وزياد بن لبيد على حضرموت ، ومعاذ بن جبل على الجند ، وأبي موسى الاشعري على زبيد وعدن والساحل ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل ـ حين وجهه الى اليمن :

بم تقضي ؟

قال : بما في كتاب الله •

قال : فان لم تجد ؟

قال : بما في سنة رسول الله •

قال : فان لم تجد ؟

قال : أجتهد رأيي •

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله • »

---

(٣) ٣/١٤٠٣-١٤٠٤ • انظر كذلك : سنن الترمذي ، ٨/٣ (كتاب الاحكام) ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص٢٢ •

وفي معاذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد سن لكم معاذ فأتبعوه »[٤] •

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عين نفراً من المسلمين في القضاء، يسيرون على هذا الهدى[٥] • ومن الطبيعي ان يكون القاضي على مكانة عالية من التقوى والايمان والصلاح والعلم • وله شروط معروفة واخلاق موصوفة •

وتعيين القضاة يكون عن طريق الخليفة أو هو يقوم به • ويأتي الاختيار بعد روية واختيار • بينما « كان الخلفاء في صدر الاسلام يباشرونه بانفسهم ولا يجعلون القضاء الى من سواهم • واول من دفعه الى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه ، وولى أبا الدرداء معه في المدينة ، وولى شريحاً بالبصرة ، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة • »[٦]

وتذهب مصادر أخرى الى جعل شريح (المتوفى سنة ٧٨ هجرية أو بعدها)[٧] قاضياً على الكوفة وأبي موسى الاشعري قاضياً على البصرة[٨] ، وهذا أشهر • ولعله كان هذا وذاك[٩] •

وتذكر مصادرنا قصة طريفة في سبب تعيين عمر لشريح بن الحارث

---

(٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية ، ٢/٢٢٠ •
(٥) انظر : البداية والنهاية ، ابن كثير ، ٩/٢٤ •
(٦) مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٧ •
(٧) انظر : وفيات الاعيان ، ٢/٤٦٣ ؛ الاستيعاب ، ٢/٧٠٢ ؛ الاعلام ، ٣/٢٣٦ •
(٨) الاستيعاب ، ٢/٧٠١ ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ١/٢٨٥ ، ٢/١٨٤-١٨٩ ؛ النظم الاسلامية ، ص٣٢٢ •
(٩) سير أعلام النبلاء ، الذهبي ، ٢/٢٧٤ ؛ الاستيعاب ، ٤/١٧٦٣-١٧٦٤؛ تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني ، ٤/٣٢٧ ؛ أخبار القضاة ، ١/٢٩٧ •

الكندي قاضياً على الكوفة . فلقد « ساوم عمر بن الخطاب بفرس فركبه ليشوره فعطب .

فقال للرجل : خذ فرسك .

فقال الرجل : لا .

قال : اجعل بيني وبينك حكماً .

قال الرجل : شريح . فتحاكما اليه .

فقال شريح : يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت .

فقال عمر : وهل القضاء الا هكذا ؟ سر الى الكوفة .

فبعثه قاضياً عليها . قال وانه لأول يوم عرفه فيه . »[10]

واستمر شريح في القضاء ستين سنة أو تزيد[11] ، في خلافة عبدالملك بن مروان[12] (٦٥-٨٦هـ) .

وكان شريح قد « استعفى من القضاء ـ قبل موته بسنة ـ من الحجاج، وعاش مئة وعشرين سنة . »[13]

لقد أورد بعض المؤرخين أن أول قاض في الاسلام هو عمر بن الخطاب . فذكر ابن عبدالبر بأن « أول من ولي شيئاً من أمور المسلمين عمر بن الخطاب ، ولاه أبو بكر القضاء ، فكان اول قاض في الاسلام . »[14] بل

---

(١٠) الطبقات الكبرى ، ابن سعد ، ١٣٢/٦ . كذلك : البداية والنهاية ، ٢٥/٩ .

(١١) وفيات الاعيان ، ٤٦٠/٢ ؛ البداية والنهاية ، ٢٢/٩ ؛ تهذيب التهذيب، ٣٢٦/٤ ، ٣٢٨ .

(١٢) الاستيعاب ، ٧٠١/٢-٧٠٢ .

(١٣) تذكرة الحفاظ ، ٥٩/١ ؛ تهذيب التهذيب ، ٣٢٧/٤ .

(١٤) الاستيعاب ، ١١٥٠/٣ ؛ عمر بن الخطاب قاضيا ومشرعا ، محمد عارف مصطفى فهمي ، ص١٦١ ؛ النظم الاسلامية ، صبحي الصالح ، ص٣٢٢ .

أورد الترمذي في سننه ما يشير بان عمر تولى القضاء في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم[١٥] .

وعمر بن الخطاب هو صاحب الرسالة القضائية المشهورة التي ارسلها الى قاضيه على البصرة الصحابي الشهير ابي موسى الأشعري (عبدالله بن قيس)[١٦] ، والتي مبدأها : « بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين الى عبدالله بن قيس ، سلام عليك ، أما بعد : فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فأفهم اذا أدي اليك فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ... »[١٧]

وكان كل من عمر وعلي بن ابي طالب من مستشاري الخلافة قبل توليتهما . وقد امتاز علي بن ابي طالب بمكانته العالية في القضاء ، حتى لقد أشاد عمر بن الخطاب بهذه المكانة بقوله : « علي أقضانا وأبي أقرؤنا »[١٨] .

وبذلك يؤكد عمر ما أشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان ما امتاز به أصحابه الكرام ـ بياناً لفضلهم ـ بقوله : « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ، وأقواهم في دين الله عمر ، وأصدقهم حياءاً عثمان ، وأقضاهم علي بن ابي طالب وأقرؤهم ابي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وما أظلت الخضراء ، ولا أقلت الغبراء على

---

(١٥) سنن الترمذي ، ٥/٣ـ٤ ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص٢٢ .
(١٦) انظر ترجمته في : الاستيعاب ، ٣/٩٧٩ .
(١٧) مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٧ . وقد شرح ابن قيم الجوزية في أعلام الموقعين هذه الرسالة في اكثر الجزء الاول وصدر من الجزء الثاني : ١/٨٥ـ٤٠١ (نهاية الجزء الاول) ، ٢/٣ـ١٦٥ . قارن : مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٨ وبعدها ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ١/٧٠ـ٧٤ ، ٢٨٣ـ٢٨٤ ؛ ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم الاندلسي ، ص٦ـ٧ ؛ القضاء في الاسلام ، ص٢٨ .
(١٨) الاستيعاب ، ٣/١١٠٢ .

ذي لهجة أصدق من أبي ذر ، ولكل أمة أمين ، وامين هذه الامة أبو عبيدة بن الجراح • »[١٩]

وتسبيب أي من هذه الصفات لا ينفيها عن الصحابة الآخرين أو ينقص منها وهم حواريو رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كيف وقد اثنى الله تعالى عليهم في قرآنه المجيد بقوله سبحانه : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلا من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من اثر السجود • »[٢٠] ، «والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم »[٢١] • فكيف يصح أذاً سب أو انتقاص أي منهم ، والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقول فيهم : « لا تسبوا أصحابي ، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه • »[٢٢]

تلك اذاً هي مكانة القضاء في الاسلام يلحظها الدارس في تاريخه خلال العصور ، في الاندلس وفي غيرها سواء • حتى ان الساسة ـ على اختلاف مراكزهم ـ كانوا يخضعون لاحكام القضاة ، ومن لا يرتقي منهم الى مستوى العمق في الخضوع ذاتياً ، تقوى وايماناً والتزاماً ، فهو يفعل ذلك لانه يعطيه مكانة ويرفع من قدلة عند الناس • بل ان الحكام كانوا يحرصون على اختيار أرفع الرجال وأنقاهم وأفقههم لمناصب القضاء ثم يقفون عند أقضيتهم ويحترمونها •

---

(١٩) الاستيعاب ، ١/١٦ ، ٦٨ •

(٢٠) سورة الفتح ، ٤٨/٢٩ •

(٢١) سورة التوبة ، ٩/١٠٠ •

(٢٢) الاستيعاب ، ١/٨ وما قبلها •

وفي تاريخ القضاء في الاندلس – وفي غيره – الامثلة الكثيرة على هذه الرفعة والمكانة والاهمية .

ولشعور فقهاء الامة وعلمائهم بهذه المثابة نجد ان العديد منهم كان يرفض تولي منصب قضائي تواضعاً وشعوراً بضخامة المسؤولية التي يتخوف احدهم الا يؤديها على كمالها أو يرى غيره اكثر ملائمة لها ووفاءاً بحقها . وهذه الظاهرة نفسها علامة على الصدق والاخلاص وأصالة النفس المؤمنة وعمق يقينها مع نفسها ومع حقيقتها وتعاملها مع الواقع والمجتمع بهذا المستوى والخلق الرفيع الأصيل . وهذا كان يسود الاجواء الاخرى ، منها العلمية .

وكان لاختيار القضاة شروط واضحة عالية ، فالتقوى والعلمية وحسن السمعة والعدالة والغيرة والاهتمام والصلابة في الحق وعدم الخشية في الله لومة لائم وعدم توجيب أي مؤثرات أخرى ، كلها أسس مكينة للاختيار . ومن هنا سوف لا نستغرب من معرفتنا عن العديد الذين طلبوا للقضاء فرفضوه واستعفوا ، رغم الالحاح . ويستوي في الامر جناحا العالم الاسلامي شرقه وغربه . ورفض الامام ابي حنيفة النعمان للقضاء معروف[٢٣] .

وأما في الغرب الاسلامي فذلك أيضاً متواتر كثير . ففي الاندلس كان فقيهها المحدث يحيى بن يحيى الليثي (المتوفى سنة ٢٣٤) زاهداً في القضاء ، وهو الذي كان يسأل في تعيين القضاة ويؤخذ برأيه[٢٤] .

---

(٢٣) وفيات الاعيان ، ٥/٤٠٦ ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص ١٤ ؛ القضاء والقضاة ، محمد شهير أرسلان ، ص١٥٤ وبعدها .

(٢٤) نفح الطيب ، المقري ، ٢/١٠ ؛ ترتيب المدارك ، القاضي عياض ، ٢/٥٣٩ . ولمعرفة امثلة اخرى لمن استعفى من القضاء في الاندلس انظر: نفح الطيب ٢/٩١ ؛ الصلة ، ابن بشكوال ، ص١٦٨ ، ٦٠٩ ؛ التكملة، ابن الابار ، ١/٣٥٥ ، ٢/٨٦٩ ، ٨٧٢ ؛ قضاة قرطبة وعلماء افريقية، ابو عبدالله الخشني ، ص ١٣–٢٠ ؛ المرقبة العليا ، النباهي ، ص١٠–١٧ .

واذا كان موضوع القضاء في الاســلام بهذه المثابة من الحاجــة الى البحث والتحليل فانه في الاندلس اكثر وأشد • لان دراسة الحياة الاسلامية وانتاجها في الاندلس لقيت حتى الآن أقل مما حضي به جناح العالم الاسلامي الشرقي ، وثانياً لان موضوع القضاء في الاندلس مازال يحتاج الى درس واسع وانتاج قيم تتبين فيه عموم الصورة ويتيح المجال لأجزائها ان تتضح بانسجام مع هذه الصورة وفي اطارها العام مع بقية أجزاء العالم الاســلامي يوم كــان •

وموضوع القضاء في الاندلس خاصة يحتاج الى دراسة ، وهو متعدد الجوانب • وفيما نشر من نصوص أصيلة عامة وخاصة في كتب التراجــم أو موضوعات القضاء ورجاله العون الكبير •

لم يهمل الـكتاب الاندلسيون التأليف في القضــاء ، فقها وأحداثا وشروطاً وأشخاصاً ، تقريراً ونقداً • فكانت تآليف متخصصة في القضــاء أو أشركته مع موضوعات آخر • ونجد أصولا موثقة من الانتاج في القضاء خطتها أيادي عالمة أمينة باسلوب قــدوة في القوة والصــدق والموضوعية المتحرية •

وعرفنا العديد من اسماء الكتب الاندلسية التي عالجت موضوع القضاء في الاندلس ومتعلقاته ، اصحابها من الاعلام في الفقه والتاريخ وعلوم أخرى وممن عرفوا بالتقوى • وهي أمتن أساساً للموضوعية الحقة المكينة • وكان بعضهم من العلماء الاعلام (أو الموسوعيين) في فقه القضاء وتاريخه في الاندلس مع كون بعضهم من رجال القضاء نفسه مارسوه بأنفسهم وعاشــوا أحداثه ، وليسوا بطارئين على التأليف فيه أو في غيره • وهذا بمجموعــه يعطي أهمية عالية لهذا الانتاج •

وتلمنا الحسرة اذ لم تصلنا كل المؤلفات القضائيــة الاندلسية التي

عرفنا أسماءها ، وهل هي كل الاسماء ؟! فهل ان الفقد اصاب من بعضها الاسماء أيضاً ؟

ومثل هذا جرى بالنسبة للمؤلفات العامة التي تناولت القضاء وغيره مع تراجم آخرين .

المصادر المتوفرة والمفقودة

والتأليف المتخصص عن « القضاة والقضاء في الاندلس » كان بعضه عاماً لكل بلد الاندلس وللعصور السابقة لعصر المؤلف أو لمدينة واحدة فيه. ووصلتنا نماذج جيدة من المؤلفات المتخصصة في هذا الموضوع (القضاء في الأندلس) .

« قضاة قرطبة » مطبوع اكثر من مرة ، تأليف ابي عبدالله محمد بن حارث بن أسد الخشني ، القيرواني المولد والنشأة ، الاندلسي الاستيطان ، القرطبي المستقر ، توفي آخر أيام الخليفة الحكم الثاني المستنصر بالله أو بعده[٢٥] .

« المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا » مطبوع تحت عنوان « تاريخ قضاة الاندلس » لأبي الحسن النباهي قاضي الجماعة بغرناطة[٢٦].

فضلا عما لدينا من معلومات عن امور القضاء في الاندلس وتراجم رجاله في الكتب الاخرى التي وصلتنا وعديد منها مطبوع ، سيرد ذكر بعضها . هذا بجانب منقولات عن كتب في القضاء الأندلسي المفقودة حتى الآن وعن عدد آخر وردت اسماؤها في بعض المصادر ربما نقل منها قليل أو كثير .

---

(٢٥) ترجمة الخشني في : تاريخ علماء الاندلس ، ابن الفرضي ، ٢/١١٢-١١٣ (رقم : ١٤٠) ؛ جذوة المقتبس ، الحميدي ، ص٥٣ (رقم : ٤١) ؛ بغية الملتمس ، الضبي ، ص٧١ (رقم : ٩٦) .

(٢٦) ترجمته في : الكتيبة الكامنة ، ابن الخطيب ، ص١٤٦ .

ومن الكتب المفقودة التي تحدثت عن القضاء في الاندلس عدد تورد منها :

ذكر الحميدي في جذوة المقتبس[٢٧] بأن الخشني هذا جمع كتاباً في « أخبار القضاة بالاندلس » . وغير واضح اذ كان هذا كتاباً آخر غير كتابه « قضاة قرطبة » أو هما كتاب واحد والثاني جزء من الاول . فان ابن حزم القرطبي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) أشار في رسالته في فضل أهـل الاندلس التي حفظها لنا المقري في نفح الطيب[٢٨] بان للخشني كتابا في « أخبار القضاة بقرطبة وسائر الاندلس »[٢٩] . وهذا قد يحل الاشكال على اعتبار ان الكتابين هما في الأصل كتاب واحد ، وان الذي وصلنا هـو « قضاة قرطبة » المطبوع . وهو جزء (ربما الأقـل) من الكتاب الأصلي الذي فقد باقيه . الا أن مقدمة المؤلف لـ « قضاة قرطبة »[٣٠] الذي ألفـه للحكم المستنصر[٣١] لا تعين على هذا الفهم عن الكتاب بما يطابق العنوان الذي ذكره ابن حزم .

ولكن قد يكون الخشني الحقه فيما بعـد ـ على انفراد ـ بـ « أخبـار القضاء بالأندلس » ، ثم في استنساخ آخر (اعادة كتـابـة المؤلف بعد تنقيح وزيادة) جمع بينهما ، على غرار ما يحصل أحياناً في التأليف اليوم بين طبعة والتي تليها لكتاب ما . وهذا مألوف عند مؤلفينا وسيرد مثالا لهذا فيما يأتي من الحديث أدناه .

« انتخاب من أخبار القضاة » لابن حيان القرطبي[٣٢] (٣٧٧ـ٤٦٩هـ).

---

(٢٧) ص٥٣ (رقم : ٤١) .

(٢٨) ٣/١٥٦ـ١٧٩ .

(٢٩) ٣/١٧٤ . كذلك : ترتيب المدارك ، ٤/٥٣١ ؛ جذوة المقتبس ، ص٥٣ .

(٣٠) ص ١١ـ١٢ (طبعة العطار) ، ص١ـ٢ (طبعة الدار المصرية ، رقم : ١ من « المكتبة الاندلسية » من مطبوعات « تراثنا ») .

(٣١) مقدمة المؤلف .

(٣٢) المقتبس (تحقيق محمود علي مكي) ، ص٦٧ (مقدمة المحقق) .

ذكر له ابن الخطيب كتاباً في الاحاطة باسم : « تاريخ فقهاء قرطبة »[٣٣] فهل هو نفسه ؟ وذكره ابن الأبار في التكملة ونقل منه مع ذكر اسمه كما في الصيغة الاولى حيث الحديث عن محمد بن بشير بن محمد المعافري قاضي الجماعة بقرطبة (المتوفى سنة ١٩٨هـ) • ونقل عن ابن حيان خبراً يتعلق بابن بشير وختم ابن الأبار نقله بقوله : « ذكر ذلك في انتخابه من أخبار القضاة »[٣٤] أي ابن حيان •

وقد أورد ابن سعيد المغربي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » نقولا من كتاب ابن حيان هذا[٣٥] • وسماه « كتاب ابن حيان في القضاة »[٣٦] •

وقد اعتمد ابن سعيد المغربي فيما كتب عن القضاة على كتاب آخر أيضاً هو « كتاب القضاة »[٣٧] للفقيه ابي عبدالملك أحمد بن محمد بن عبدالبر (٣٣٨هـ) • واحتفظ لنا ابن سعيد بمنقولات منه مهمة[٣٨] ، كذلك انتفع به ابن حيان في أحد قطع كتابه « المقتبس في أخبار بلد الاندلس » التي وصلتنا[٣٩] • ولعل هذا الكتاب كان أحد مصادر ابن حيان في كتابه السابق عن القضاة •

وأبو عبدالملك بن عبدالبر هذا هو غير حافظ الاندلس العلامة الفقيه الأديب القاضي أبي عمر يوسف بن عبدالبر النمري[٤٠] (٣٦٨-٤٦٣هـ)

---

(٣٣) الاحاطة ، ١/ ٩١ •

(٣٤) التكملة ، ١/٣٥٥ •

(٣٥) المغرب ، ١/ ٧٠ ، ١٠٢ ، ١٥٥ ، ١٥٧-١٦١ •

(٣٦) المغرب ، ١/ ٧٠ ، ١٥٥ ، ٢١٥ • قارن : المقتبس ، ص٦٨ •

(٣٧) المغرب ، ١/ ١٤٣ •

(٣٨) المغرب ، ١/ ١٤٣-١٥٥ •

(٣٩) المقتبس (القطعة السابقة) ص١٧٧-٢١٠ •

(٤٠) راجع ترجمته في : الصلة ، ابن بشكوال ، ص٦٧٧ (رقم : ١٥٠١) ؛ نفح الطيب ، المقري ، ٣/١٦٩ ، ٤/ ٢٨ •

صاحب المؤلفات الكثيرة منها « الاستيعاب » الذي سبق استعماله في صدر هـذا البحث .

لكنني لم أجد ذكراً ، بهـذه الصيغة التي ذكـرها ابن سعيد في « المغرب » ، لاسم هذا الكتاب المفقود الا في « ترتيب المـدارك » للقاضي عيـاض .

فأبو الوليد ابن الفرضي حـين يترجم لأبي عبدالملك أحمـد بن محمد بن عبدالبر في كتـابه « تاريخ علمـاء الاندلس »[41] لا يذكـر « كتاب القضاة » هذا بل يذكـر كتاباً آخراً بعنوان « الفقهـاء بقرطبة » . كذلك يفعل ابن بشكوال في « الصلة »[42] حيث يذكر كتاباً لأبي عبدالملك بن عبدالبر وينقل عنه ويسمه بأنه تاريخ في « فقهاء قرطبة » . ومثل ذلك يفعل ياقوت الحموي في « معجم البلدان »[43] حين يذكر أبا عبدالملك بن عبدالبر ، حيث « له كتاب مؤلف في الفقهاء بقرطبة » .

فهل هما كتاب واحد في القضاة والفقهاء ، اجتزأ بعضهم عنوانه ؟

بينما نجـد القاضي عيـاض (٤٧٦-٥٤٤هـ) في كتـابه « ترتيب المدارك »[44] حين يترجم لأبي عبدالملك بن عبدالبر يذكر أنه « ألف في فقهاء قرطبة تاريخاً مشهوراً . »[45] ثم في الصفحة التالية يتحدث عن علاقته بعبدالله بن الخليفـة عبدالرحمن الثـالث (الناصر لدين الله ، ٣٠٠-٣٥٠هـ) فيذكر بأن أبا عبدالملك كان على علاقة جيدة بعبدالله « ولـه

---

(٤١) ١/٣٨-٣٩ (رقم : ١٢٠) .

(٤٢) ص ، ٣٩٦ (رقم : ٨٥٢) ؛ المقتبس (القطعة السابقة) ، ص٢٥٨ . (تعليقات المحقق رقم : ٧٣) .

(٤٣) ٤/٣٢٤-٣٢٥ .

(٤٤) ٤/٤٢٠-٤٢١ .

(٤٥) ترتيب المدارك ، ٤/٤٢٠ .

ألف تاريخ الفقهاء والقضاة » . وهذا بدوره لا يحل الاشكال اذا لم يدع الى جعلهما كتابين .

ولقد انتفع عدد من المؤلفين بكتاب أبي عبدالملك بن عبدالبر منهم القاضي عياض نفسه[٤٦] ، وابن حيان القرطبي وبنو سعيد في كتابهم « المغرب في حلى المغرب » وآخرون .

ومهما يكن من أمر فغير واضح تماماً ما اذا كان « كتاب القضاة » لأبي عبدالملك بن عبدالبر كتاباً عاماً عن قضاة الاندلس أم خاصاً بقضاة قرطبة ، كما فعل المؤلف في كتابه « الفقهاء بقرطبة » الذي أفاد منه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الاندلس » ، واذا لم يكونا كتاباً واحداً .

بينما نجد ابن الآبار يذكر في « الحلة السيراء »[٤٧] ابا عبدالملك بن عبدالبر مؤلف « كتاب القضاة » لكنه لا يذكر له مؤلفاً بالاسم وانما ينعته بـ « صاحب التاريخ » . فهل أن كتابه هذا في التاريخ الاندلس عموماً أم في تاريخ الفقهاء أو القضاة أو في كليهما ؟ أي هل هذا الكتاب هو نفسه أو جزء منه الكتاب المذكور أو واحد منهما (الفقهاء أو القضاة) .

وغير بعيد ان تكون لأبي عبدالملك بن عبدالبر عدة مؤلفات اذ قد وصفه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الأندلس »[٤٨] بكونه « بصيراً بالحديث فقيهاً نبيلا ، متصرفاً في فنون العلوم ، وكان علم الحديث أغلب عليه » .

كتاب « الاحتفال في تاريخ أعلام الرجال في أخبار الخلفاء والقضاة والفقهاء » لأبي بكر الحسن بن محمد مفرج بن حماد بن الحسن المعافري

---

(٤٦) ترتيب المدارك ، ١/٥٧ .

(٤٧) ١/٢٠٧

(٤٨) ١/٢٩ (رقم : ١٢٠) .

المعروف بالقبشي[٤٩] (٣٤٨ – ٤٣٠هـ) . وقد وصلتنا منه مقتطفات فيما نقله ابن حيان في مقتبسه[٥٠] وابن بشكوال في صلته[٥١] وابن الأبار في تكملته[٥٢] والنباهي في المرقبة العليا[٥٣] وابن الخطيب في الاحاطة[٥٤] .

« تاريخ فقهاء طليطلة وقضاتها » لأبي جعفر أحمد بن عبدالرحمن بن مطاهر (مظاهر) الأنصاري[٥٥] (المتوفى سنة ٤٨٩هـ) .

لكن ابن بشكوال نفسه صاحب كتاب « الصلة » يورد اسم هذا الكتاب في موضعين آخرين من كتابه بصيغة أخرى وهو : « تاريخ فقهاء طليطلة »[٥٦] ، فلعله تجوز في ذلك . ولعل هذا الوضع – ان كان كذلك – قد يعين على فهم الاشكالات في بعض صيغ اسماء الكتب السابقة أو اللاحقة.

ويرد اسم هذا الكتاب قريباً من الصيغة الاولى عن ابن الخطيب في الاحاطة[٥٧] . فيقول حين يذكر مصادره التي اعتمد عليها في الاحاطة : « وتاريخ الرؤساء والفقهاء والقضاة بطليطلة ، لأبي جعفر بن مطاهر . ومنتخبه لأبي القاسم بن بشكوال » .

مختصر في « أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » للقاضي ابي عمر أحمد

---

(٤٩) المقتبس ، ص٢٥٤ (رقم: ٥٩)؛ نفح الطيب ، ٢/٦٤٣ ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٢٧٥ .

(٥٠) ٢/١٨٦ .

(٥١) ص٢ ، ١٣٧ (رقم : ٣١١) .

(٥٢) ١/٧ ، ٢/٧٢٠ .

(٥٣) ص ٧٨ .

(٥٤) ١/٩١ .

(٥٥) الصلة ، ص٧٠ (رقم : ١٥١) .

(٥٦) ص٣ ، ٣٤٧ .

(٥٧) ١/٩١ .

بن محمد بن عفيف بن عبدالله بن مريول بن جراح بن حاتم الأموي (٣٤٨ - ٤٢٠) .

أورده ابن بشكوال في الصلة[٥٨] ونقل منه[٥٩] . وحين يترجم القاضي عياض لابن عفيف في ترتيب المدارك[٦٠] لا يورد اسم هذا الكتاب بل يقول : « وألف في علم الشروط تأليفاً حسناً ، وألف كتاب المعلمين وكتاب الاحتفال في علماء الاندلس ، وصل به كتاب ابن عبدالبر » . فهل ان الكتاب الاول أو الثالث من كتب ابن عفيف هذه له أي علاقة بكتابه « أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » الذي ذكره ابن بشكوال ؟ ولعل ابن عبدالبر هنا هو أبو عبدالملك أحمد بن عبدالبر الذي سبق الحديث عنه وعن كتابه « كتاب القضاة » .

وذكر البعض لابن بشكوال كتاباً عن « أخبار قضاة قرطبة » في ثلاثة أجزاء[٦١] . ولعل بعض المؤلفين في الموضوع قد انتفع بـه . فهل هـذا الكتاب هو الذي ذكره ابن الخطيب في الاحاطة ووصفه بأنه منتخب كتاب أبي جعفر بن مظاهر الذي سبق ذكره قبل قليل مع نص ابن الخطيب ؟

ولدينا كتب أخرى في القضاء ذكرها النباهي في المرقبة العليا وانتفع هو بهـا :

« أدب القضاة » لمحمد بن عبدالله بن عبدالحكم[٦٢] . ولعل لهـذا المؤلف كتاب آخر[٦٣] .

---

(٥٨) ص٣٩ (رقم : ٧٥) . كذلك الحلة السيراء ، ٢٠٦/١ ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٤٢٣ .

(٥٩) ص ١٤ .

(٦٠) ٧٣٥/٤ .

(٦١) مقدمة الصلة (ط) .

(٦٢) المرقبة العليا ، ص ١٨٩ .

(٦٣) المرقبة العليا ، ص١٩٩ .

« الاستغناء في أدب القضاة والحكام » لخلف بن مسلمة بن عبدالغفور[٦٤] .

« منهاج القضاة » لابن حبيب[٦٥] .

ويذكر المقري أيضا في « نفح الطيب »[٦٦] كتاب « التحفة في علم القضاء » تأليف القاضي ابي بكر بن عاصم (٧٣٠-٨٢٩هـ) .

ذكر ابن بشكوال في الصلة[٦٧] بان أبا عبدالله بن الطلاع محمد بن فرج « جمع كتاباً حسناً في أحكام النبي عليه السلام . » ولعله انتفع به. ولدينا أسماء عديد من الكتب التي ألفت في الاحكام[٦٨] .

كذلك يذكر ابن بشكوال[٦٩] ان أبا عمر أحمد بن سعيد بن ابراهيم الحمداني المعروف بابن الهندي (٣٢٠-٣٩٩هـ) كان « بصيراً بعقد الوثائق له فيها ديوان كبير نفع الله المسلمين به » . ثم يقول : « قال ابن مفرج : قرأت على أبي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات ، وأخذته عنه على نحو تأليفه له فأنه ألف أولا ديواناً مختصراً من ستة أجزاء فقرأتها عليه ، ثم ضاعفه وزاد فيه شروطاً وفصولا وتنبيهاً فقرأت ذلك عليه أيضاً ؛ ثم ألفه ثالثة واحتفل فيه وشحنه بالخبر والحكم والامثال والنوادر والشعر والفوائد والحجج فأتى الديوان كبيراً . واخترع في علم الوثائق فنوناً وألفاظاً وفصولا وأصولا وعقداً عجيبة فكتبت ذلك كله وقرأته عليه . » وعقد

---

(٦٤) المرقبة العليا ، ص٦ ، ١٩٨ .

(٦٥) المرقبة العليا ، ص ١٨٨ .

(٦٦) ٥/١٩ ، ٧/١٠٩ . كذلك : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٤٢٩ .

(٦٧) ص٥٦٥ (رقم : ١٢٣٩) .

(٦٨) المرقبة العليا ، ص٥٠ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٩٩ .

(٦٩) الصلة ،ص١٤ (رقم : ٢١) ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٧١ ، ٤٤١ .

الوثائق هو أحد الامور التي تتعلق بالقضاء وألف الاندلسيون فيه الكثير ، واشتهر فيه قضاة وفقهاء وعلماء •

ومهما يكن من أمر فأنه بالامكان الاعتماد على المعلومات التي بقيت لنا، فان بين أيدينا العديد من الكتب التي بقيت والمتخصصة في قضاء الأندلس والتي ذهبت واحتوت غيرها منقولات وأخبار منها ، بالاضافة الى كتب التراجم والمعلومات النافعة ، شاملة موسوعية أحيانا ، أمثال نفح الطيب للمقري والاحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب وجذوة المقتبس للحميدي وتاريخ علماء الاندلس لابن الفرضي وبغية الملتمس للضبي والصلة لابن بشكوال والتكملة لابن الابار والذيل والتكملة لابن عبدالملك المراكشي وصلة الصلة لابن الزبير وغيرها ، فان هذه المادة العلمية القوية الجيدة الاصيلة ، فمع عدم استيعابها وايجاد فجوات في هذا الموضوع ورغم ما ضاع من مؤلفات قيمة فيها ، فانها تصلح أساساً لدراسة القضاء في الاندلس واعطاء صورة مرضية ، الى أي حد(٧٠) •

وللوهلة الحالية بالامكان تناول الجوانب المتعددة للقضاء في الاندلس فقهاً ، وتاريخاً ، ولا فصل بينهما ، مدعمة بالنصوص وبالوقائع • وذلك بعد مقدمة عامة في أدلة القضاء في الاسلام وأصوله وأهميته ومكانته وقواعده وأحواله • وهي دراسة لفقهه الممارس عملياً في واقع الحياة الأسلامية خلال أعصره المتطاولة وأقطاره الممتدة الشاسعة • ثم تطبيقات لهذه الامور وغيرها مما يتعلق بالقضاء والقضاة في الاندلس • فتدرس :

خطة القضاء الكبرى

مكانة القضاء والقاضي في المجتمع والدولة (أفراداً وجماعات) •

قاضي الجماعة وقضاة الاقاليم والكور والثغور

شروط القضاء والقاضي

---

(٧٠) قارن : فجر الاندلس ، ص٦٣٩ـ٦٤٠ •

قواعد القضـاء

اسمه ومقوماته

مسؤولياته وأختصاصاته

استقلاله وعلاقاته

تطوره ومراتبـه

خطط أخرى تابعة للقضاء أو منبثقة عنه وذات علاقة به :

خطة الشورى ، الحسبة ، المواريث ، الاحباس ، صاحب الشرطة ، خطة الرد (رد المظالم) ، التونيـق ، الكتابـة للقضـاة ، الفتيـا ، الصلاة والخطابة .

اعراف قضائية عامة

أساليب تناول جوانب القضية وأطوارها ومراحلها المتعددة

القـاضـي

تولية القاضي وعزله

اختيـار القضاة

مراتب القضاة واصنافهم

شروط وعوامل ترقيتهم في مدارج القضاء

شخصيته وحياته : هيأته ، ملبسه ، مرتبه

نظره في القضية وأركانها

مسئولياته ومهماته الاجتماعية

نماذج من القضاة في مختلف العهود في الأندلس

صور من الاقضية في مختلف العهود

قضاء غير المسلمين في الاندلس

مقارنة بين القضاء في الاندلس وغيره

مقارنة بين القضاء في الاسلام وغيره

وكل ذلك يقوم على الامثلة لانها تظهر حقيقته واهميته وقيمته والتزامه . ثم ينتهي المبحث أو يبتدأ بدراسة لمصادر الموضوع وعرض لما وصلنا منها وبيان ما يعتبر مفقوداً .

مكانة القضاء في الاندلس

كانت مكانة القضاء في الاندلس عالية لانه من الخطط الجليلة والامور السنية يحترمها الجميع ويجدون فيها الحمى والاطمئنان وينفرون مما يسيء اليها . فكان القضاة من أعلام المجتمع فهماً وعلماً واستقامة وشعوراً بالمسؤولية ، اليهم يلجأ الناس في الملمات . وهذه الامور لا تأتي بالتعليم ولكن تقوم على بناء اجتماعي ونفسي معين . واستعراضنا لحياة القضاة يوضح هذه الصفة وكذلك هذا البناء . ولقد أثنى كتابنا عليهم وأشادوا بفعالهم وحسن اقضيتهم . فيذكر ابن بشكوال في الصلة[71] في وصف قاضي الجماعة بقرطبة ابن رشد الجد (٤٥٠-٥٢٠هـ) بانه كان « من أهل الرياسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت والهدى الصالح » ، « وكان الناس يلجأون اليه ، ويقولون في مهماتهم عليه وكان حسن الخلق سهل اللقاء كثير النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم حافظاً لعهدهم كثيراً لبرهم . . »

ومهما التاثت الامور أو توقع أحد الانحراف فليس ذلك في القضاء ، اذ كان يعزل من تثبت عليه شبهة أو التواء أو هبوط في تمسكه بالاسلام وضعف في التزامه أو هزال في تقواه أو تحيز في قضائه . ولذلك يصف المقري تمسك أهل الاندلس في هذا الامر وحرصهم على مستواه فيقول في

(٧١) ص٥٧٦ـ ٥٧ (رقم : ١٢٧٠) .

نفح الطيب :[٧٢] « وأما خطة القضـــاء بالاندلس فهي أعظم الخطط عند الخاصة والعامة ، لتعلقها بأمور الدين ، وكون السلطان لو توجه عليه حكم حضر بين يدي القاضي ، هذا وضعهـــا في زمان بني أمية ، ومن ســـلك مسلكهم ، ولا سبيل ان يتسمى بهذه السمة الا من هو وال للحكم الشرعي في مدينة جليلة ، وان كانت صغيرة فلا يطلق على حاكمها الا مسدد ، خاصة، وقاضي القضاة يقال له : قاضي القضاة ، وقاضي الجماعة • » وغير واضح ما اذا كان « قاضي القضاة » مستعملا في الاندلس ، الا ان يكون ذلك في سني الاندلس الاولى[٧٣] •

فمن حق الاندلسيين ـ وغيرهم من مسلمي بلدان العالم الاسلامي الاخرى ـ أن يشيدوا بمناقب قضاتهم[٧٤] ولقد اعتبرت خطة القضاء من جلائل الخطط واعظمها وأسناها فهي تلي الخلافة[٧٥] •

والقضاء كان في عصور الاسلام وأقطاره مستقلا في الشكل والمضمون، فقاضي الجماعة في الاندلس هو قاضي العاصمة قرطبة يتمتع بالاستقلال وقوة الكلمة وصولة الحق يستشيره الخليفة ، أو هو يشير عليه ، في أمور كثيرة • وقد ينيبه الخليفة في تولي قيادة الغزوات أو مسائل ادارية في العاصمة يخوله الخليفة مسئولياتها حين يغيب • لكن قاضي الجماعة لا يتولى منصبه الا بعد تمرسه في كثير من الاحيان في مناصب قضائية أو تولي خطة الشورى أو خطط أخرى متعلقة بالقضاء قبل ذلك •

وقضاة المناطق الاخرى في المدن والاقاليم وغيرها مستقلون أيضا حتى عن سلطة قاضي الجماعة بقرطبة ، وان كان يستشار في تعيينهم وشؤونهم

---

(٧٢) ٢١٧/١ •
(٧٣) قارن : نفح الطيب ، ٢٧٠/٥ ، ٣٨٥ •
(٧٤) نفح الطيب ، ١٥٩/٣ •
(٧٥) مقدمة ابن خلدون ، ٧٣٥/٢ ، ٧٣٧ ؛ العز والصولة ، عبدالرحمن بن زيدان ، ٩/٢ •





ولعله يتيسر ـ بعون الله تعالى ـ بعد وقت انجاز دراسة قاضي الجماعة بقرطبة منذر بن سعيد البلوطي (٢٦٥ـ٣٥٥هـ/٨٧٨ـ٩٦٦م ، وجعل البعض ولادته سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م) • فدراسة هذا القاضي نموذج طيب لدراسة القضاة والحياة القضائية في الأندلس •

المصادر

القرآن الكريم

سنن الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ـ٢٧٩هـ) ، باشراف عزت عبيد الدعاس ، حمص ، ١٣٨٧/١٩٦٧ ، الجزء الخامس •

صحيح مسلم ، ابو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ـ٢٦١هـ) ، باشراف محمد فؤاد عبدالباقي ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥، الجزء الثالث •

الاحاطة في أخبار غرناطة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣ـ٧٧٦هـ)، الجزء الاول ، تحقيق محمد عبدالله عنان ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ •

أخبار القضاة ، وكيع (ـ٣٠٦هـ) ، تحقيق عبدالعزيز مصطفى المراغي ، القاهرة ، ١٣٦٦/١٩٤٧ ، الجزء الاول والثاني •

الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، أبو عمر يوسف بن عبدالبر (٣٦٨ـ٤٦٣هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ ، أجزاؤه الاربعة •

الاعلام ، خيرالدين الزركلي ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الثالث •

أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) ، باشراف محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٥ ، الجزء الاول والثاني .

البداية والنهاية في التاريخ ، ابن كثير (٧٠١-٧٧٤هـ) ، القاهرة ، بدون تاريخ ، الجزء التاسع .

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الاندلس ، ابن عميرة الضبي (٠٠٠ - ٥٩٩هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٦ ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

تاريخ علماء الاندلس ، ابو الوليد بن الفرضي (٣٥١-٤٠٣هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الجزء الثاني .

تاريخ الفكر الاندلسي ، آنخل جنثالث بالنثيا ، ترجمه عن الاسبانية الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

تذكرة الحفاظ ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، الهند (حيدر آباد الدكن) ، ١٣٧٥/١٩٥٥ ، الجزء الاول .

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، القاضي عياض (٤٧٦-٥٤٤هـ) تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود ، بيروت ، ١٣٨٤/١٩٦٥ ، الاجزاء : الاول والثاني والرابع والفهارس .

التكملة لكتاب الصلة ، ابن الآبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) طبعة العطار (من تراث الاندلس ، رقم ٥) ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ - ٦ ، الجزءآن .

تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) ، الهند (حيدر آباد الدكن) ، ١٣٢٥هـ ، الجزء الرابع .

جذوة المقتبس ، الحميدي (٤٢٠-٤٨٨هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

الحلة السيراء ، ابن الأبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، الجزء الاول .

حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، باشراف محمد علي دولة ، دمشق ، المجلد الاول ، ١٣٨٨/١٩٦٩ .

سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، القاهرة ، الجزء الثاني ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ١٩٥٧ .

الصلة ، ابن بشكوال (٤٩٤-٥٧٨هـ) ، مجموعه : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

الطبقات الكبرى ، ابن سعد (١٦٨-٢٣٠) ، بيروت ، ١٣٧٧/١٩٥٧ ، المجلد السادس .

العز والصولة في معالم نظم الدولة ، عبدالرحمن بن زيدان ، الرباط ، ١٣٨٢/١٩٦٢ ، الجزء الثاني .

عمر بن الخطاب قاضياً ومشرعاً ، محمد عارف مصطفى فهمي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

فجر الاندلس ، الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

القضاء في الاسلام ، محمد سلام مدكور ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

القضاء والقضاة ، محمد شهير أرسلان ، بيروت ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .

قضاة قرطبة ، ابن حارث الخشني (... - ٣٦١هـ أو بعدها) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ١ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

قضاة قرطبة وعلماء افريقية ، ابن حارث الخشني (طبعة العطار) ، القاهرة ، ١٣٧٢ .

الكتيبة الكامنة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ) ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ١٩٦٣ .

المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، ابو الحسن النباهي (٧١٣- بعد ٧٩٢هـ) ، نشره ليفي بروفنسال بعنوان : تاريخ قضاة الاندلس ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

معجم البلدان ، ياقوت الحموي (٥٧٤-٦٢٦هـ) ، بيروت ، ١٣٧٦/١٩٥٧ ، الجزء الرابع .

المغرب في حلى المغرب ، ابن سعيد المغربي (٦١٠-٦٨٥) ، (بالاشتراك مع آخرين من بني سعيد) ، تحقيق الدكتور شوقي ضيف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، الجزء الأول .

المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، ابن حيان القرطبي (٣٧٧-٤٦٩هـ) ، قطعة منه ، تحقيق ودراسة الدكتور محمود علي مكي ، القاهرة ، ١٣٩٠/١٩٧١ .

مقدمة ابن خلدون ، ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨) تحقيق ودراسة الدكتور علي عبدالواحد وافي ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ١٣٨٦/١٩٦٦ .

ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم الاندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ) ، تحقيق سعيد الافغاني ، دمشق ، ١٣٧٩/١٩٦٠ .

النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها ، الدكتور صبحي الصالح ، بيروت ، ١٩٦٥ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی







فليس داخلا في الماهية فيكون شرطاً لا ركنا[10] ٠

شروط عقد الوديعة :

تقسم شروط الوديعة الى اقسام : منها ما يرجع الى المودع والوديع ، ومنها ما يرجع الى العين المودعة ، ومنها ما يرجع الى الصيغة التي تنعقد بها٠

اولا : الشروط التى ترجع الى المودع والوديع :

ذهب جمهور الفقهاء الى اشتراط العقل في المودع والوديع فلا يصح الايداع ولا قبول الوديعة من الصبي والمجنون والسفيه والصبي الذي لايعقل لان العقل شرط اهلية التصرفات الشرعية ولان حكم هذا العقد هو لزوم الحفظ ومن لا عقل له لا يكون من اهل الحفظ ولذلك منع منه ماله قال تعالى (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) ٠

ولا يشترط البلوغ فيهما عند الحنفية والشافعية والحنابلة فيصح الايداع والقبول من الصبي المميز المأذون له لانه من اهل الحفظ بدليل اذن الولي ولو لم يكن من اهل الحفظ لكان الأذن له سفها ٠

وقال المالكية يشترط البلوغ في المودع والوديع وقال ابن رشد لا يشترط البلوغ في الوديع بل يكفي فيه التمييز كما في الوكيل ٠

فان استودع من صبي غير مأذون له او سفيه او مجنون ضمن لانه اخذ ماله من غير اذن شرعي فضمنه كما لو غصبه ولا يبرأ الا بتسليمه الى وليه او الحاكم[11] ٠

ثانيا : الشروط التى ترجع الى العين المودعة :

اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع الى العين المودعة فقال الشافعية

---

(١٠) الفقه على المذاهب الاربعة للجزيرى جـ٣ ص٢٥٠

(١١) بدائع الصنائع للكاساني جـ٦ ص٢٠٧ المهذب جـ١ ص٣٥٩ الكافي لابن قدامة جـ٢ ص٣٧٣ ٠ الدسوقي على الشرح الكبير جـ٣ ص٤٧٧ ٠

يشترط في العين المودعة ان تكون شيئاً له قيمة ولو كان نجساً كالكلب الذي ينفع لصيد وحراسة اما اذا لم تكن له قيمة كالكلب الذي لا منفعة له فانـــه لا تصح فيه الوديعة(١٢) .

وقال الحنفية يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا قابلا لاثبات اليد عليه منقولا كان او عقاراً فاذا لم يكن كذلك بان كان حيوانا شارداً او سمكا صاده صاحبه ثم القاه في البحر او طيراً اطلقه في الهواء بعد صيده فلا يصح ايداعه(١٣) ، ولا يشترط العلم بجنس الوديعة ولا نوعها ولا قدرها بـل يجوز تسليم الوديعة في صندوق مغلق أو نحوه دون ان يعلم الوديع ما فيه .

وبذلك قال الماوردي من الشافعية(١٤) .

وقال الحنابلة : يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا معتبرا في نظر الشرع فلا تصح وديعة الخمر والكلب الذي لا يصح اقتناؤه ككلب الصيد فان وديعته تصح(١٥) .

وقال الزيدية يصح ايداع العقار كالمنقول(١٦) .

ثالثا : الشروط التي ترجع الى الصيغة :

الصيغة : هي الايجاب والقبول . وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع اليها .

ففيما يتعلق بالايجاب قال الحنفيـة يشـترط فيه ان يكون بالقول او بالفعل ، والقول اما ان يكون صريحا او كناية .

---

(١٢) الفقه على المذاهب الاربعة جـ٣ ص٢٥٠

(١٣) المرجع السابق جـ٣ ص٢٥٢ ابن عابدين جـ٢ ص٣٥٤ و ٣٨١

(١٤) مغنى المحتاج للشربيني جـ٣ ص٨٠

(١٥) الفقه على المذاهب الاربعة جـ٣ ص٢٥٣

(١٦) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٨

والايجاب بالفعل هو ان يضع شخص ثوبا ونحوه بين يدي رجل آخر ولم يقل له شيئاً فان ذلك يكون ايداعا ، وبنحوه قال المالكية[١٧] .

وقال الشافعية[١٨] والحنابلة[١٩] باشتراط صيغة المودع بلفظ او اشارة مفهمة صريحة كانت كاستودعتك هذا او كناية كخذه مع النية والكتابة من الكناية وهو قول الزيدية[٢٠] والجعفرية[٢١] .

واما القبول فلا يشترط فيه اللفظ عند جميع الفقهاء فيصح بكل قول او فعل دال عليه فاذا وضع شخص امام آخر متاعا فسكت كان عليه حفظه لانه بسكونه اصبح المتاع وديعة عنده الا اذا رفض قبوله واشترطوا القبض لاتمام العقد[٢٢] .

آثار الوديعة :

تنشىء الوديعة التزامات كثيرة في جانب الامين الوديع وقد تنشيء التزامات في جانب المودع .

التزامات الوديع :

الوديعة امانة :

اتفق الفقهاء على ان الوديعة امانة : اى ان الأمانة متأصلة فيها لا تابعة والقصد منها الحفظ ، فاذا اتلفت بغير تفريط من الوديع فليس عليه ضمان سواء هلكت بما يمكن التحرز منه كالسرقة اولا كالحرق والغرق لان الله سبحانه وتعالى سماها امانة والضمان ينافي الامانة ، ولما روى عن عمرو بن

---

(١٧) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص٢٥١ـ٢٥٢
(١٨) نهاية المحتاج ج٦ ص١١١ـ١١٢
(١٩) الانصاف للمرادى ج٦ ص٣١٦
(٢٠) البحر الزخار ج٤ ص١٦٨
(٢١) شرائع الاسلام للمحقق الحلى ج١ ص٢٢٧
(٢٢) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص٢٥١ البحر الزخار ج٤ ص ١٦٨ شرائع الاسلام ج١ ص٢٢٧

شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس على المستودع ضمان » .

ولان الوديع انما يحفظها لصاحبها متبرعا من غير نفع يرجع عليه فلو لزمه الضمان لامتنع الناس من قبول الودائع وذلك مضر لما ذكرناه من الحاجة اليها .

اما ما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه ضمن انس بن مالك وديعة ذهبت من بين ماله فمحمول على التفريط من انس في حفظها .

فاما ان تعدى الوديع فيها او فرط في حفظها فتلفت ضمن بغير خلاف عند العلماء ، لانه متلف لمال غيره فضمنه كما لو اتلفه من غير استيداع[٢٣].

هذا اذا كانت الوديعة بغير اجر ، اما اذا كانت الوديعة باجر فهلكت او ضاعت بسبب يمكن التحرز عنه فعلى الوديع ضمانها لانه مستأجر على الحفظ قصداً وتجرى عليها احكام الاجارة[٢٤] .

الفرق بين الوديعة والامانة :

يقول الفقهاء الوديعة امانة ، وعبارتهم هذه من قبيل حمل العام على الخاص وهو جائز ، لان الوديعة اخص من الامانة ، فالامانة اسم لما هو غير مضمون ويشمل جميع الصور التي لا ضمان فيها كالعارية والمستأجر ، والوديعة : ما ودع للحفظ بالايجاب والقبول فهي نتيجة عقد والامانة لا يلزم ان تكون نتيجة عقد كما لو هبت الريح في ثوب انسان فالقته في حجر غيره فهو امانة وليس وديعة ، فانفردت الامانة في مثل هذه الصورة فبينهما عموم وخصوص مطلق فكل وديعة أمانة وليس كل امانة وديعة[٢٥]

---

(٢٣) المغنى جـ٦ ص٣٨٢ــ٣٨٣ بداية المجتهد لابن رشد جـ٢ ص٣٣٩

(٢٤) المعاملات الشرعية المالية لاحمد ابراهيم ص٢٣٧

(٢٥) ابن عابدين جـ٢ ص٣٥١

والمقصود الاصلي من الوديعة الحفظ اما باقي الامانات فالحفظ فيها يراد تبعا والمقصود غيره ، فالمقصود من العارية مثلا هو انتفـــاع المستعير منها ، وان حفظها مطلوب تبعا(٢٦) .

حفظ الوديعـــة :

يلزم الوديع حفظ الوديعـــة للمالك لان الايـداع من جانب المالك استحفاظ ومن جانب الوديع التزام الحفظ ، وهو من اهل الالتزام فيلزمه لقوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » .

وحفظ الوديعة يختلف باختلاف عبارة المودع وذلك انه اما ان لا يقيد الوديع بشروط واما ان يقيده بها ، فاذا لم يكن قيده بشروط قال الحنفيـة يجوز للوديع ان يحفظ الوديعة بيد نفسه وجاز له ان يحفظها بواسطة من هو في عياله وهو الذي يساكنه ويمونه طعامه وشرابه وكسوته كائنا من كان قريبا او اجنبيا من ولده وزوجته وخدمه واجيره ، وبواسطة من ليس في عياله ممن يحفظ ماله بنفسه عادة كشريكه ، لان الواجب في العقد هو الحفظ والانسان لا يلتزم بحفظ مال غيره عادة الا بما يحفظ به مال نفسه وهـو يحفظ ماله بيده وبيد هؤلاء فكان الحفظ بايديهم داخلا في العقد ضمنا(٢٧)، وبه قال احمد(٢٨) .

وقال المالكية للوديع ايداع الوديعة عند من اعتبروا بالامانة من زوجة وامة وعبد واجير بان طالت اقامتهم عنده ووثق بهم(٢٩) .

وقال الشافعي لا يجوز للوديع حفظ الوديعة بواسطة غيره قريبا كـان او جنبيا الا اذا كان هذا الغير مساعدا له في الحفظ فقط لان العقد تناولـه

---

(٢٦) شرح المجلة لمنير القاضي جـ٢ ص١٦٦

(٢٧) بدائع الصنائع للكاساني جـ٦ ص٢٠٧ـ٢٠٨

(٢٨) الكافي جـ٢ ص٣٧٨

(٢٩) الدسوقي جـ٣ ص٤٨٤

دون غيره والمالك لم يرض بغير يد الوديع فعليه الضمان[٣٠]. وبنحوه قال الزيدية[٣١] .

وقال الجعفرية في الدابة : للوديع ان يسقيها بنفسه وبغلامه اتباعا للعادة[٣٢] . اما ما تحفظ به الوديعة فللوديع ان يحفظها فيما يحفظ فيه مال نفسه من داره وحانوته وصندوقه لانه ما التزم حفظها الا فيما يحفظ فيه مال نفسه هذا قول الحنفية[٣٣] وبه قال ابن حزم[٣٤] .

وقال الشافعية[٣٥] والحنابلة[٣٦] عليه ان يحفظها في حرز مثلها فان تركها في دون من حرز مثلها ضمن لان الايداع يقتضي الحفظ فاذا اطلق حمل على المتعارف وهو حرز المثل ، وان احرزها في حرز مثلها او فوقه لم يضمن لان من رضي بحرز مثلها رضي بما فوقه وهو قول الزيدية[٣٧] والجعفرية[٣٨] .

والمحكم في الحرز العرف لانه لم يضبط في الشرع ولا في اللغة نرجع فيه الى العرف وضبطه الامام الغزالي بمالا يعد صاحبه مضيعا له وذلك يختلف باختلاف الاموال والاحوال والاوقات فقد يكون الشيء حرز لمال دون مال وفي حال دون حال ووقت دون وقت بحسب صلاح الناس وفسادها وقوة السلطان وضعفه . وان كان المودع قيد قيد الوديع بشروط فان كانت

---

(٣٠) نهاية المحتاج جـ٦ ص١١٥
(٣١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩
(٣٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧
(٣٣) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩
(٣٤) المحلى لابن حزم جـ٨ ص٢٧٧
(٣٥) الباجوري جـ٢ ص٢٤٢ـ٢٤٣
(٣٦) الكافي جـ١ ص٣٧٤
(٣٧) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩
(٣٨) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧

الشروط مفيدة ويمكن تنفيذها اعتبرت نافذة ووجب العمل بها وان كانت غير مفيدة او كانت مفيدة ولكن لا يمكن تنفيذها فهي هدر ولا تعتبر .

والضابط في المفيد وعدمه ان التقييد عند تفاوت الحرز في الحفظ مفيد وعند عدم تفاوته غير مفيد وينبني على ذلك انه لو اشترط المودع على الوديع ان يحفظ الوديعة في يده ليلا ونهاراً ولا يضعها كان الشرط باطلا وله ان يحفظها في كل ما يحفظ فيه مال نفسه لعدم القدرة على تنفيذ الشرط ولو قال له احفظ الوديعة في دارك هذه لا تلك وكانت الداران في الحرز سواء او الثانية احرز فلا يعتبر الشرط ايضا وهكذا .

واذا خالف الوديع فحفظها في مثل الحرز الذي امره المودع بحفظها فيه او احرز منه لم يضمن لان من رضي شيئا رضي مثله وفوقه اما اذا حفظها في ادون يضمن هذا هو قول الحنفية[39] والحنابلة[40] والزيدية[41] وهو قول للجعفرية[42] .

وقال الخرقي يضمن على كل حال لانه خالف امره لغير حاجة فاشبه مالو نهاه وقال الشافعي تجب مراعاة الشروط في المواضع كلها فلو اخرج الوديعة من الحرز لغير عذر ضمنها سواء اخرجها الى مثله او دونه او فوقه لانه خالف صاحبها لغير عذر ، اما اذا خالف امر الوديع لحاجة كأن اخرجها خوفا عليها نهبا او هلاكا لا يضمن عند جميع الفقهاء لان الخروج بها في هذه الحالة طريق متعين للحفظ ، فان تركها مع الخوف فتلفت ضمنها لانه فرط في حفظها .

---

(٣٩) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩ـ٢١٠
(٤٠) الكافي جـ٢ ص٣٧٥
(٤١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩
(٤٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧

وزوائد الوديعة ملك للمودع وعلى الوديع ان يحفظها مع الاصـــل امانـة[43] .

ايـداع الغـير :

على الوديع ان يحفظ الوديعة بنفسه لان المودع رضي بحفظه دون حفظ غيره واذا اودعها غيره فلها صورتان :

الصورة الاولى : ان يودعها غيره لغير عذر فعليه الضمان في مذهب احمد وهو قول شريح ومالك واالشافعي وابي حنيفة واصحابه واسحاق[44] وبه قال الزيدية[45] والجعفرية[46] .

وقال ابن ابي ليلى لا ضمان عليـــه لان عليه حفظها واحرازها وقـد احرزها عند غيره وحفظها به ولانه يحفظ ماله بايداعه فاذا اودعها فقـــد حفظها بما يحفظ به ماله فلم يضمنها .

وقال الجمهور ان الوديع خالف المودع فضمنها كمالو نهاه عن ايداعها والوديع امره بحفظها بنفسه ولم يرض لها غيره[47] .

واذا هلكت الوديعة عند ذلك الغير ، فلا يخلو اما ان يعلم الثاني بالحال اولا فان كان يعلم بالحال فللمالك تضمين ايهما شاء لانهما متعديان ويستقر ضمانها على الثاني لان التلف حصل عنده وقد قبلها على نية الضمان ، فان كان لا يعلم بالحال فللمالك تضمين الثاني ايضا لانـه قبض مال غيره عـلى وجه لم يكن له قبضه ولم يأذن له مالكه فضمنه لكن يستقر الضمان على الاول فان ضمنه لم يرجع على احد وان ضمن الثاني يرجع على الاول هذا

---

(٤٣) المغنى جـ٦ ص٣٨٦ـ٣٨٧

(٤٤) المرجع السابق جـ٦ ص٣٨٤

(٤٥) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩

(٤٦) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٨

(٤٧) الكافي جـ٢ ص٣٧٨

هو الراجح من مذهب الحنابلة وهو مذهب الشافعي وبه قال ابو يوسف ومحمد ، وقال ابو حنيفة الضمان على الاول فقط لانه قبض قبضاً موجباً للضمان على الاول فلم يوجب ضمانا آخر .

الصورة الثانية : اذا كان له عذر بان اراد سفراً او خاف عليها من حرق او غرق او غيره فهذا ان قدر على ردها الى صاحبها او وكيله في قبضها ردها اليه ولا يجوز دفعها الى غيره فان دفعها الى غير مالكها بغير اذن منه ضمنها ، وان لم يقدر على صاحبها او وكيله فله دفعها الى الحاكم سواء كان به ضرورة الى السفر او لم يكن لانه متبرع بحفظها ولا يلزمه استدامته والحاكم يقوم مقام صاحبها عند غيبته ، وان لم يقدر على الحاكم فله ايداعها عند ثقة ولا يضمنها لان النبي صلى الله عليه وسلم « لما اراد ان يهاجر اودع الودائع التي كانت عنده لام ايمن » ولانه موضع حاجة هذا قول الحنابلة والشافعية والمالكية[48] ، وقال الحنفية السفر لا يعتبر عذراً مبيحا لايداع الوديعة عند الغير[49] .

سفر الوديع :

تكلمنا عن حكم ايداع الوديعة الغير وذكرنا ان الجمهور يقولون ان السفر يعتبر عذراً مبيحا لايداع الوديعة عند ذلك الغير ولم يعتبره الحنفية عذراً .

وهنا نتكلم عن حكم السفر بالوديعة فنقول :

ليس للوديع السفر بالوديعة اذا نهاه المالك عن ذلك فان سافر بها ضمن لانه مخالف لصاحبها وكذلك يضمن ان لم يكن نهاه لكن الطريق مخوف او البلد الذي يسافر اليه مخوف لانه فرط في حفظها وان لم يكن كذلك فله السفر بها .

---

(٤٨) المغني جـ٦ ٣٨٤ـ٣٨٥ـ٣٨٦ . الاشراف لابن المنذر جـ٢ ص١٨٣

(٤٩) ابن عابدين جـ٢ ص٣٨٥

هذا هو مذهب احمد ، وبه قال ابو حنيفة سواء كان للوديعة حمل ومؤنة او لم يكن وقال ابو يوسف ومحمد ان كان لها حمل ومؤنة لا يملك المسافرة بها وان لم يكن يملك ، وقال الشافعي ومالك ليس له ان يسافر بها من غير ضرورة لان حرز السفر دون حرز الحضر فاذا سافر بها مع القدرة على ردها على صاحبها او وكيله او الحاكم او امين ضمنها لانه يسافر بها من غير ضرورة اشبه مالو كان السفر مخوفا ، فالمسافرة بالوديعة تضييع للمال لان المفازة مضيعة قال عليه الصلاة والسلام « ان المسافر وماله لعلى قلت الا ما وقي الله » فكان التحويل اليها تضييعا فلا يملكه الوديع[50] ، وهو قول الزيدية[51] والجعفرية[52] .

التصرف في الوديعة :

اجمع اهل العلم على ان الوديع ممنوع من استعمال الوديعة بان ينتفع بها بنفسه او ان يملك منفعتها لغيره بعوض او بغير عوض فان فعل شيئا من ذلك بان ركب السيارة او الدابة او لبس الثوب مثلا وهلكت الوديعة فعليه الضمان .

واجمعوا على اباحة استعمالها باذن مالكها .

واختلفوا في الوديع يخالف فيستعمل الوديعة بغير اذن صاحبها كان يتاجر بها مثلا .

فقالت طائفة من العلماء هو ضامن لما تعدى فيه والربح لرب المال هذا قول ابن عمر وابي قلابة ونافع مولى بن عمر وبه قال احمد واسحق .

وقالت طائفة الربح كله للعامل وهو مروى عن شريح والحسن

---

(٥٠) المغني جـ٦ ص٣٨٥ـ٣٨٦ بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩

(٥١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٨ـ١٦٩

(٥٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٨

البصري وعطاء والشعبي وغيرهم وهو قول مالك وقال الثوري يتنزه عنه احب الي ، وقال الأوزاعي كذلك وقال اسلم له ان يتصدق به .

وقالت طائفة في المال الذي هذا سبيله يتصدق بالربح احب الينا هذا قول الشعبي ومجاهد ، وقال اصحاب الراى في الوديعة يعمل بها الربح له ويتصدق به ولا ينبغي ان يأكله[٥٣] .

اما الاقتراض من الوديعة فقال المالكية ان كانت من المقومات حرم على الوديع اقتراضها بغير اذن ربها مطلقا سواء كان مليا او معدما وان كانت من المثليات حرم عليه اقتراضها ان كان معدما وكره ان كان مليا ومحل كراهة اقتراض الوديع المليء للمثلي حيث لم يبح له صاحبها ذلك او يمنعه بان جهل الحال والاجاز مع الاباحة وحرم مع المنع[٥٤] .

وقال ابن تيمية في الاقتراض من الوديعة بغير اذن المودع ، اذا علم الوديع علماً اطمأن اليه قلبه ان صاحب المال راضي بذلك فلا باس بالاقتراض وهذا انما يعرف من رجل اختبرته خبرة تامة ، وعلمت منزلتك عنده ، كما نقل مثل ذلك عن غير واحد ، وكما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل في بيوت بعض اصحابه . وكما بايع عن عثمان رضي الله عنه وهو غائب ، ومتى وقع في ذلك شك لم يجز الاقتراض[٥٥] .

وقال الزيدية لا يجوز الاقتراض من الوديعة لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه »[٥٦] .

واذا استعمل الوديع الوديعة بان ركب السيارة او الدابة ولبس الثوب ثم نزل ونزع بغير نية العودة الى الاستعمال فالتعدي يزول ويعود امينا وبه

(٥٣) الاشراف جـ٢ ص ١٨٤ـ١٨٥
(٥٤) الدسوقي جـ٣ ص٤٧٦
(٥٥) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٣ ص٣٩٤ـ٣٩٥
(٥٦) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩

قال الحنفية ، وقال الشافعية والحنابلـــة لا يعود امينا وعليـه الضمان • واذا كان التصرف في الوديعة لمصلحتها كلبس الثوب لدفع التلف او ركوب الدابة لدفع الجماح فلا ضمان •

وان اخذ الوديع بعض الوديعة لزمه ضمان ما اخذ ، فان رده او مثله لم يزل الضمان عنه وبهذا قال الشافعي ، وقال مالك لا ضمان عليه اذا رد ما اخذه او مثله ، وقال الحنفية ان لم ينفق ما اخذه ورده لم يضمن وان انفقه ثم رده او مثله ضمن(٥٧) •

خلط الوديعة بغيرها :

ليس للوديع ان يخلط الوديعة بماله او بمال غيره فاذا خلطها بغير اذن صاحبها بحيث تعسر تمييز المالين فعليه ضمانها لان الخلط اتلاف معنى سواء خلطها بمثلها او دونها او اجود من جنسها او غير جنسها وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي واحمد ، وهو قول الزيدية •

وقال ابن القاسم ان خلط دراهم بدراهم على وجه الحرز لم يضمن ، وحكى عن مالك لا يضمن الا ان يكون دونها لانه لا يمكنه ردها الا ناقصة فان خلطها باذن صاحبها او اختلطت بدون صنع احد لم يضمن ويصير الوديع شريكا لمالك الوديعة شركة ملك ، فان هلك المال بلا تقصير منه فلا ضمان وبه قال الحنفية ، وهو قول للحنابلة ، وان خلطها غيره فالضمان على الخالط•

اما لو خلطها بتمييز لم يضمن عند جمهور العلماء لعدم الاتـــلاف لا حقيقة ولا حكما(٥٩) •

---

(٥٧) تحفة الفقهاء للســـمرقندي جـ٣ ص٢٤٠ المغنى جـ٦ ص٤٠٠ـ٤٠١ المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٩ الباجورى جـ٢ ص٦٥

(٥٩) المغنى جـ٦ ص٣٨٣ـ٣٨٤ ابن عابدين جـ٣ ص٣٧٦ البحر الزخـار جـ٤ ص١٧٠ الانصاف جـ٦ ص٣٣٢

رد الوديعـــة :

لا خلاف عند العلماء في وجوب رد الوديعة على مالكها اذا طلبها وامكن اداؤها اليه بغير ضرورة لقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ولقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » اي عند طلبها ، ولانها حق لمالكها لم يتعلق بها حق غيره فلزم اداؤها اليه فان امتنع من دفعها في هذه الحالة فتلفت ضمنها لانه صار غاصبا لكونه مسك مال غيره بغير اذنه بفعل محرم فاشبه الغاصب •

اما اذا طلبها مالكها في وقت لم يمكن دفعها اليه لبعدها او لمخافة في طريقها او للعجز عن حملها او غير ذلك لم يكن متعديا بترك تسليمها لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ، وان تلفت لم يضمنها لعدم عدوانه[٦٠] • ولذلك لا يضمن الوديع الوديعة اذا اراد صاحبها اخذها ليظلم بها كأن تكون سيفا واراد اخذه ليضرب بـــه رجـــلا ظلما فللوديع منعـه شـرعا لان المنع بحق[٦١] •

هذا الذي ذكرناه اذا كانت الوديعة لرجل واحد اما اذا كانت مشاعاً لرجلين فجاء احدهما وطلب حصته لا يجب عليه الرد ، بان اودع رجلان رجلا وديعة دراهم او دنانير او ثيابا وغاب ثم جاء احدهما وطلب بعضها وابى الوديع ذلك لم يأمره القاضي بدفـــع شيء اليه مالم يحضر الغائب عنـــد ابي حنيفة • وقال ابو يوسف ومحمد يقسم ذلك ويدفع اليه حصته ولايكون ذلك قسمة جائزة على الغائب بلا خلاف حتى لو هلك الباقي في يد الوديع ثم جاء الغائب له ان يشارك صاحبه في المقبوض عندهم جميعا ، ولو هلك المقبوض في يد القابض ثم جاء الغائب فليس للقابض ان يشارك صاحبـــه في الباقي •

---

(٦٠) المغنى جـ٦ ص٣٩٢

(٦١) ابن عابدين جـ٣ ص٣٦٥ـ٣٦٦

ورد الوديعة يكون الى المالك لان الله تعالى امر باداء الامانات الى اهلها واهلها مالكها حتى لوردها الى منزل المالك فجعلها فيه او دفعها الى من هو في عيال المالك دخلت في ضمانة ، فاذا ضاعت يضمن[٦٢] .

وليس على الوديع مؤنة رد الوديعة وحملها الى صاحبها اذا كانت مما لحمله مؤنة قلت المؤنة او كثرت لانه قبض العين لمنفعة مالكها على الخصوص فلم تلزمه الغرامة عليها وانما عليه التمكين من اخذها فقط ، ومؤنة الرد على مالكها .

ويجب على الوديع ان يرد مع الوديعة ثمارها ونتاجها .

واذا مات الوديع فعلى الورثة تمكين صاحبها من اخذها وعليهم اعلام صاحبها بموت مورثهم ان لم يعلم بذلك[٦٣] .

دعوى الرد والتلف :

اتفق الفقهاء على ان القول قول الوديع في الرد والتلف مع يمينه لان مال المودع حرام على غيره فهو مدعي على الوديع وجوب غرامة وقد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم « بان اليمين على من ادعي عليه » .

واختلفوا فيما اذا كان الوديع قبضها ببينة فهل يقبل قوله بغير بينة فقال ابو حنيفة والشافعي يقبل قوله بغير بينة ، وقال مالك لا يقبل قوله في ردها الا ببينة لانه حين دفع اليه المال قد استوثق منه الدافع فلا يبرأ حتى يتوثق هو ايضا اذا دفع .

وعن احمد روايتان اظهرهما كمذهب ابي حنيفة والشافعي والاخرى كمذهب مالك[٦٤] .

---

(٦٢) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢١٠ـ٢١١

(٦٣) المغنى جـ٦ ص٣٩٣ـ٣٩٤

(٦٤) الافصاح لابن هبيره جـ٢ ص٢٦٧

وان ادعى المودع انه اودعه وديعة فانكر الايداع فاقام المودع بينـة بالايداع فصدق الوديع البينة ولكنه ادعى التلف او الرد لا يقبل قوله لانه صار خائنا ضامنا فلا يقبل قوله في البراءة والهلاك وبهذا قال ابو حنيفـة ومالك والشافعي(٦٥) .

وقال الشافعية في دعوى التلف ان ادعى الوديع التلف بسبب ظاهر كالنهب والحريق لم يقبل قوله حتى يقيم البينة على وجود النهب والحريق لان الاصل ان لا نهب ولا حريق ويمكن اقامة البينة عليها فلم يقبل قولـه من غير بينة فان اقام البينة على ذلك او ادعى الهلاك بسبب يخفى فالقول قوله مع اليمين كما ذكرنا(٦٦) .

التزامات المودع :

الاصل في الوديعة ان تكون بغير اجر لان حفظها نوع من الجاه وهو لا يؤخذ عنه اجر .

فاذا نص عليه تكون اجارة وان وردت بصيغة الوديعة فتأخذ صفـة الاجارة ويترتب على الوديع جميع الواجبات التى على الاجير وله جميـع حقوقه ، ولذلك قال الفقهاء الوديعة باجر مضمونة مطلقا ، اي سواء هلكت بما يمكن الاحتراز عنه ام لا(٦٧) .

وقال المالكية للوديع اجرة حفظ الوديعة اذا اشترط ذلك او جرى به العرف وكذلك له اجرة المحل الموجودة به الوديعة الا اذا اشترط عدم ذلك او جرى به العرف .

---

(٦٥) المغنى جـ٦ ص٣٩٤

(٦٦) المهذب جـ١ ص٣٦٢

(٦٧) المعاملات لاحمد ابو الفتح ص٥١٧ ابن عابدين جـ٣ ص٣٥٦

وعلى المودع دفع اجرة الحفظ او اجرة المحل الى الوديع عند لزومها[٦٨] .

الانفاق على الوديعة :

الانفاق على الوديعة واجب على المالك لا على الوديع لانه لا ينتفع بها باتفاق جميع الفقهاء .

فلو كانت الوديعة بهيمة او غيرها مما يحتاج الى نفقة وغاب مالكها رفع الوديع الامر الى الحاكم فان وجد لصاحبها مالا انفق عليها منه وان لم يجد مالا فعل ما هو الاصلح لصاحبها من بيع او اجارة او استدانة على صاحبها من بيت المال او من غيره ، ويجوز ان يأذن له الحاكم في ان ينفق عليها من ماله ويكون قابضا لنفسه من نفسه ، ويكل ذلك الى اجتهاده في قدر ما ينفق ويرجع به على صاحبها ، فان اختلفا في قدر النفقة فالقول قول الوديع اذا ادعى النفقة بالمعروف ، وان ادعى اكثر من ذلك لم يثبت له . وان اختلفا في قدر المدة التي انفق عليها فالقول قول صاحبها لان الاصل عدم ذلك .

فان لم يجد الوديع الحاكم فانفق عليها محتسبا بالرجوع على صاحبها واشهد على الرجوع رجع بما انفق لانه مأذون فيه عرفا ، ولا تفريط منه اذا لم يجد حاكما ، فان انفق الوديع عليها بلا امر الحاكم ولا اذن صاحبها يكون متبرعا بالانفاق على ملك الغير ولا يرجع عليه بشيء[٦٩] .

وجاء في المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم عن الامام مالك قال سئل مالك عن رجل استودع رجلا دابة فغاب عنها صاحبها وقد انفق عليها الوديع ، قال مالك يرفع ذلك الى السلطان فيبيعها ويعطيه نفقته التي

---

(٦٨) المقارنات التشريعية لسيد عبدالله علي حسين جـ٣ ص٢٦٠

(٦٩) المغنى جـ٦ ص٣٩٧ المبسوط للسرخسي جـ١١ ص١٢٦

انفق عليها اذا اقام على ذلك بينة انه استودعها اياه[٧٠] .

ويفهم من هذا ان الامام مالك يرى ان للوديع الحق في الرجوع فيما انفقه على الوديعة ولو بغير اذن الحاكم ، ويرى كذلك ان للوديع امساك الوديعة حتى يستوفي ما انفقه عليها .

وليس للوديع ترك علف الدابة وسقيها وان نهاه صاحبها عن ذلك ، لان للحيوان حرمة في نفسه يجب احياؤه لحق الله تعالى ، فان علفها وسقاها كان الحكم كما ذكرنا في الصورة السابقة وان تركها حتى تلفت لم يضمنها لانه ممتثل لامر صاحبها فلم يضمنها هـذا قول الحنابلة وعامة اصحاب الشافعي وقال بعضهم يضمن لانه تعدى بترك علفها اشبه اذا لم ينهه وهـذا قول ابن المنذر لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال ، فيصير امر مالكها وسكوته سواء[٧١] .

وقال الزيدية[٧٢] والجعفرية[٧٣] اذا امتثل امر صاحبها وترك علف الدابة وسقيها يأثم ولا ضمان عليه .

ما تضمن به الوديعة :

كل موضع لزم ضمان الوديعة ضمنت بمثلها ان كانت من المثليات ووجد في السوق مثلها او بقيمتها يوم لزوم الضمان ان كانت من القيميات او المثليات ولم يوجد مثلها في السوق[٧٤] .

انتهاء عقد الوديعة :

عقد الوديعة كعقد الوكالة جائز من الطرفين ولكل منهما التخلي عن

---

(٧٠) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٨٥

(٧١) المغني جـ٦ ص٣٩٨

(٧٢) البحر الزخار جـ٤ ص١٧٠

(٧٣) فقه لامام جعفر الصادق لمحمد جواد مغنيه جـ٤ ص٢٠٤

(٧٤) المعاملات الشرعية المالية ص٢٤٠

الوديعة متى شاء ، وينفسخ بما ينفسخ به عقد الوكالة لانه وكالة في الحفظ فينفسخ بما يلي :

١ - برجوع احد المتعاقدين عنها لانها كما قلنا عقد جائز ومتى اراد المودع اخذ وديعته لزم الوديع ردها واذا اراد الوديع ردها الى صاحبها لزمه قبولها لان الوديع متبرع فلا يلزمه التبرع في المستقبل .

وهذا يسمى بالعزل عند الفقهاء في الوكالة ، فلو عزل الوديع نفسه قال بعض فقهاء الحنابلة تكون الوديعة امانة شرعية حكمها حكم الثوب اذا اطارته الريح الى داره يجب رده الى مالكه .

وقال البعض الآخر الوديعة لا يلحقها الفسخ بالقول وانما تنفسخ بالرد الى صاحبها .

٢ - بخروج المودع او الوديع عن اهلية التصرف ، بموت او جنون او اغماء لانه مع احد هذه العوارض لا يملك التصرف[٧٥] .

فاذا مات الوديع ووجدت الوديعة بعينها في تركته فهي امانة في يد الوارث واجب عليه اداؤها لصاحبها فان مات ولم يبين حال الوديعة ولم توجد في تركته ولم تعرفها الورثة تكون دينا واجبا اداؤه من تركته كسائر ديونه فان وفت تركته بالديون التي عليه فذلك والا اقتسماها بالحصص هذا قول جمهور الفقهاء وقال النخعي الامانة قبل الدين وقال الحارث العكلي الدين قبل الامانة . وتثبت الوديعة باقرار الميت او ورثته او بينة تشهد بها[٧٦] .

وقال الزيدية بتضيق رد الوديعة عند خوف الموت فان تعذر فالاشهاد او التسليم الى الحاكم والا ضمن للتفريط[٧٧] .

---

(٧٥) المهذب جـ١ ص٣٥٧ الانصاف جـ٦ ص٣١٦
(٧٦) الاشراف جـ٢ ص١٨٤ المغنى جـ٦ ص٣٩٣
(٧٧) البحر الزخار جـ٤ ص١٧١

وقال الجعفرية اذا ظهر للوديع امارات الموت وجب ان يرد الوديعة الى صاحبه او وكيله واذا تعذر سلمها الى الحاكم الشرعي ومع التعذر اوصى واشهد على الوصية(٧٨) .

واذا مات المودع تسلم الوديعة الى وارثه ولكن اذا كانت التركة مستغرقة بالدين يرفع الامر الى الحاكم فان سلمها الوديع الى الوارث بدون اذن الحاكم فهلكت فعلى الوديع ضمانها(٧٩) .

مسائل متفرقة

المسألة الاولى :

اذا اودع الرجل الرجل مائة دينار فجحدها الوديع ثم اودع الوديع الجاحد رب الوديعة الاولى الفا مثلها فهل له ان يأخذ مكان ماله ؟ .

قال ابو حنيفة والشافعي له ان يأخذ مكان ماله وكذلك الحكم في الحنطة والشعير وما يكال ويوزن مثله اذا اودعه مثلها فله ان ياخذ ذلك قصاصا . وقال مالك لا ياخذها ولا يجحدها لقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

وفي قول للشافعي ان وصل الى سلعة من السلع له ان يبيعها ويقبض من ثمنها ماله مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم لهند خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف .

وقال ابو حنيفة ليس له امساك ذلك(٨٠) .

المسألة الثانية :

اذا استودع الرجل وديعته رجلين فعند من يكون ذلك منهما وهل تكون عندهما جميعا ؟ .

---

(٧٨) فقه الامام جعفر الصادق جـ٤ ص٢٠٦
(٧٩) المعاملات الشرعية المالية ص٢٩٣
(٨٠) الاشراف جـ٢ ص١٨٦ المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٩ـ٣٦٠

قال ابن القاسم تكون عند اعدلهما ولا يقسم المال ، وان لم يكن فيهما عدل وضعه السلطان عند غيرهما[٨١] .

المسألة الثالثة :

لو ان رجلا استودع آخر وديعة ثم غاب فلم يدر الوديع هل هو حي ام ميت ولا يعلم موضعه ولا يعرف ورثته ؟ .

قال الامام مالك اذا طال زمانه فأيس منه تصدق بها عنه[٨٢] .

المسألة الرابعة :

اذا اودع رجلاوديعــة فجـاء رجل فقال ان صـاحب الوديعـة يعثني اليك لتبعث بالوديعة اليه فصدقه ودفعها اليه فهلكت عنده وانكــر صاحب الوديعة ان يكون قد بعثه .

قال الحنفية الوديع ضامن ولا يرجع بذلك على الرسول وكذلك ان دفعها اليه ولم يصدقه ولم يكذبه[٨٣] .

المسألة الخامسة :

اذا بعث رجل مع رسوله بالمال الى رجل وأمره ان يدفعه اليه فقــال الرسول قد دفعته اليه فقال المرسل اليه لم يدفع الي شيئاً .

قال مالك لا يقبل قول الرسول الا ببينة والا غرم .

---

(٨١) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٨

(٨٢) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٦٠

(٨٣) الاشراف جـ٢ ص١٨٧

وقال الحنفية القول قول الوديع مع يمينه لانه امين فلو قال قد رددتها اليك كان القول قوله[٨٤] .

المسألة السادسة :

اذا اودع رجلا رجلا مالا وقال الوديع امرتني ان انفقه على اهلك او اتصدق به او اهبه لفلان وانكر المودع ذلك فالقول قوله مع يمينه هذا مذهب الشافعي وبه قال ابو حنيفة[٨٥] والله اعلم .



(٨٤) الاشراف جـ٢ ص١٨٧

(٨٥) المرجع السابق .

مراجع البحث

١ ـ الاشراف ـ لابن المنذر ـ ابو بكر محمد بن ابراهيم مصورة عن النسخة الموجودة في مكتبة السلطان احمد الثالث في استنبول برقم (١١٠٠) .

٢ ـ الافصاح في معاني الصحاح لابن هبيره ـ ابو المظفر يحيى بن محمد المطبعة العلمية بحلب .

٣ ـ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرادى ـ علاء الدين ابى الحسن علي بن سليمان مطبعة السنة المحمدية .

٤ ـ بدائع الصنائع للكاساني ـ علاء الدين ابو بكر بن مسعود ـ مطبعة الجمالية .

٥ ـ بداية المجتهد لابن رشد ـ ابو الوليد محمد بن احمد .

٦ ـ البحر الزخار ـ للمرتضى الزيدي ـ احمد بن يحيى ـ مطبعةالسعادة

٧ ـ بلغة السالك لاقرب المسالك ـ لاحمد بن محمد الصاوى ـ مطبعة مصطفى الحلبي .

٨ ـ تحفة الفقهاء للسمرقندي ـ محمد بن احمد بن ابي احمد السمرقندي طبعة دمشق .

٩ ـ حاشية الباجورى لابراهيم بن محمد الباجورى ـ مطبعة مصطفى محمد

١٠ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لابن عرفه ـ شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي .

١١ـ شرائع الاسلام للمحقق الحلي ـ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن مطبعة دار الحياة .

١٢ـ شرح المجلة ـ لمنير القاضي ـ مطبعة العاني .

١٣ـ فقه الامام جعفر الصادق ـ لمحمد جواد مغنيه ـ الطبعة الاولى .

١٤ـ الفقه على المذاهب الاربعة ـ لعبدالرحمن الجزيري ـ مطبعة الاستقامة

١٥ـ قرة عيون الاخبار لتكملة رد المحتار لابن عابدين محمد علاء الدين مطبعة علي بك •

١٦ـ الكافي لابن قدامه ـ موفق الدين عبدالله بن قدامه المقدسي ـ الطبعة الاولى •

١٧ـ المهذب للشيرازي ـ ابو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف ـ مطبعة البابي الحلبي •

١٨ـ مغني المحتاج للشربيني الخطيب ـ شمس الدين محمد بن احمد ـ مطبعة المكتبة التجارية •

١٩ـ المبسوط للسرخسي ـ ابو بكر محمد بن احمد ـ مطبعة السعادة •

٢٠ـ المغني لابن قدامه ـ ابو محمد عبدالله بن احمد بن احمد ـ مطبعة دار المنار •

٢١ـ مجموعة فتاوى ابن تيمية ـ لتقي الدين احمد بن تيمية مطابع الرياض

٢٢ـ المحلى لابن حزم ـ ابو محمد علي بن احمد بن سعيد المطبعة المنيرية •

٢٣ـ المقارنات التشريعية ـ لسيد عبدالله علي حسين ـ مطبعة البابي الحلبي

٢٤ـ المعاملات ـ لاحمد ابو الفتح ـ مطبعة النهضة •

٢٥ـ المعاملات الشرعية المالية ـ لاحمد ابراهيم بك ـ الطبعة الاولى •

٢٦ـ المدونة الكبرى للامام مالك بن انس رواية الامام سحنون التنوخي المطبعة الخيرية •

٢٧ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج للرملي ـ شمس الدين محمد بن ابي العباس ـ مطبعة مصطفى الحلبي •

ابو يزيد البسطامي في فكرة الفناء

بقلم : الدكتور عرفان عبد الحميد
استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة بغداد

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان ، من اهل بسطام[١] ، صوفي فارسي الأصل ، كان جده شروسان مجوسياً أسلم وحسن أسلامه . يقول عنه القشيري : « كانوا ثلاثة أخوة : آدم وطيفور وعلي ، وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، وأبو يزيد كان أجلهم »[٢] . ووصفه أبو نعيم في الحلية قائلا : « هو التائه الوحيد ، الهائم الفريد ، تاه فغاب ، وهام فآب ، غاب عن المحدودات الى موجد المحسوسات والمعدومات ، فارق الخلق ووافق الحق »[٣] .

اختلف الرواة في ابي يزيد وأحواله ، فمنهم من رأى فيه العابد الزاهد ، والصوفي الملتزم بأوامر الدين وحدود الشرع ، يصحح باطنه بالمراقبة والاخلاص ، ويزين ظاهره بالكتاب والسنه ، فيروي عنه : « لو نظرتم الى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة » ، وكان يقول : « لم ازل منذ ثلاثين سنة كلما أردت ذكر الله ، أتمضمض وأغسل لساني اجلالا ان اذكره » ، وقيل فيه : « لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله » . وقيل له مرة : بمَ وصلت ! فقال : ببطن جائع وبدن عار » . وروي عنه انه قال لصاحب له : قم بنا حتى ننظر الى الرجل الذي شهر نفسه بالولاية . وكان رجلا مقصوداً مشهوراً بالزهد ،

فمضيا اليه ، فلما خرج الرجل من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة • فانصرف أبو زيد ولم يسلم عليه ، وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه »[٤] •

وخلافاً لهذه الصورة ، فقد رويت عنه اخبار واقوال ، تخرجه عن دائرة الالتزام بالاحكام الشرعية والنظرة السنية الخالصة وتدخله في دائرة الغلو والانحراف الفكري المتمثل في دعوته الى ما يشبه الحلول ، من ذلك قوله : « سبحاني ما اعظم شأني » وقوله : اني انا الله لا اله الا انا فاعبدون » وقوله : « جزت بحراً وقف الانبياء عند سواحله »[٥] ، وغير هذه مما يدل على فكرته في الفناء او ما يعرف في اصطلاح الصوفية بالمحو والاستهلاك •

لم يترك البسطامي اي أثر مكتوب ، الا ان ابن اخيه ابو موسى عيسى بن آدم ، عرّف الشيخ الجنيد البغدادي بمقالات ابي يزيد ، فترجمها الجنيد الى العربية ، وأصحبها بشروح لايزال قسم منها محفوظاً في كتب الصوفية مثل كتاب اللمع للسراج الطوسي ، واشار الى بعض شطحاته التي جمعها السهلكي في كتاب النور ، وابو القاسم القشيري في رسالته ، وفريد الدين العطار في تذكرة الاولياء ، وغيرهم • والى ابي يزيد تنتسب الطريقة الصوفية المعروفة بالطيفورية •

فلسفة الفناء :

رغم ان بعض المصادر الصوفية ربطت فكرة « الفناء » بابي سعيد الخرّاز المتوفى سنة ٢٨٦هـ ، فهو في راي البعض « اول من تكلم في علم الفناء والبقاء »[٦] • الا ان الثابت موضوعياً هو ان ابا يزيد البسطامي كان اول داعية في الاسلام لفكرة الفناء ، وكان بهذا الاعتبار ممثلا « لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود »[٧] •

ويرى الباحثون في التصوف الاسلامي ان الفكرة من تأثيرات العقلية

الآرية القديمة ، وربط اكثرهم بين فكرة « الفناء » و « والنرفانا الهندية » وفكرة التأمل المؤدي فيها الى الاستغراق في الواحد والاتحاد به .

يقول كولدزيهر « ان نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي [أتمان] ، اذا لم تكن تتفق معها تماماً ، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء او المحو والاستهلاك»[٨] . ويقول نيكلسون : « الفكرة الصوفية في فناء الذاتية في الوجود الكلي ، هي عندي بلا ريب من أصل هندي ، ولعل ممثلها العظيم ابو يزيد البسطامي ، قد تلقاها عن شيخه ابي علي السندي » . ثم يستطرد متحفظا فيضيف القول: « ولسنا نوحد الفناء والنرفانا ، من كل وجه ، لان كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، بل ان النرفانا سلبية خالصة ، والفناء يصحبه البقاء ، اي الحياة الخالدة في الله »[٩] . اما زيهنر فقد ذهب الى ان الربط بين الفناء والنرفانا دعوى لا تحتاج الى برهان ، معتمداً في ذلك على قول لابي يزيد جاء فيه : « صحبت ابا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه ، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً » . فالنص ـ في نظره ـ لا يفهم منه سوى ان ابا يزيد كان يعلم السندي الفروض الدينية ، باعتباره حديث عهد بالاسلام، مقابل تلقيه عنه علم الحقيقة والفناء ، الذى لم يكن على علم به .

وقد انكر جمع آخر من المستشرقين والباحثين هذا الترابط ، ومنهم الاستاذ آربري ، الباحث الحجه في الدراسات الصوفية ، الذي اخطأ في مقال له نشر في العدد الخامس من مجلة مدرسة اللغات الشرقية والافريقية ، الدعوى ورفضها ، وأشار آخرون الى زيهنر قد أساء فهم النص فلفظ « الفرض » الوارد فيه ، له مدلول مخصوص عند الصوفية ، يفيد الالتزام بأدب الدين وحدوده ، لا معنى « الواجب » الديني المتمثل في الفروض التي لا يسع المسلم غير القيام بها ، وحاول هؤلاء ان يلتمسوا للفكرة اصلا اسلامياً يتمثل في محاولة البسطامي تقليد « المعراج النبوي » وصياغة « معراجه الروحي » ووصوله الى مقام المكاشفه والمشاهده ، على غراره[١١] .

وقبل استعراض مذهب البسطامي في الفناء ، والتعرف على عناصره الاجنبية والاسلامية ، تحسن الاشارة الى مضمونه عند الصوفية عموماً .
والحق فان اقوال الصوفية تباينت وتشعبت في تعريفه وتوضيح مبانيه ومعانيه.
يقول الكلاباذي : « الفناء هو ان تفنى الحظوظ [اي ذهاب الوعي والشعور والادراك] فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ، ويسقط عنه التميز [اي بين عالم الحق وعالم الخلق] وهو فناء عن الاشياء كلها ، شغلا بما فني به ... والحق يتولى تصريفه ، فيصرفه في وظائفه وموافقاته ، فيكون محظوظاً فيما لله عليه ، مأخوذاً عمّا له ، وعن جميع المخالفات ، فلا يكون له اليها سبيلا ، وهو العصمة ... والبقاء الذي يعقبه ، هو ان يفنى عمّا له ويبقى بالله »[١٢] . ومقصود الكلاباذي انه حينما يرتبط الفاني بالخالد ، لا يبقى للفاني وجود ، فلا يسمع او يرى سوى الله ، وعندما يبلغ هذا المقام، يكون — كما يقول الدكتور ابو العلاء عفيفي ، زمانه « الديمومه » ومكانه « اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الأحديه »[١٣] . وهو في هذا الحال ان عرف نفسه فهو هو ، وهو متحد به ، ولكنه اتحاد عيان ومشاهدة ، لا اتحاد اعيان ، فشرط الفناء ، تلاشي شخصية الانسان وانعدام شعوره بوجوده ، ومقتضاه : زوال الحجب المادية — المتمثلة في العالم الحسّي — التي تفصل الصوفي السالك عن الله تعالى ، فاذا زالت الحجب ، ودنا من الله تعالى ، ذهبت أنيته وصار الفهم عنه تعالى غذاؤه ، ومجالسته ومحادثته أنسه ، وذلك هو البقاء الذي ينشده الصوفي بعد فناء وجوده المادي وتحرره من ظلمه الطبع ، وينتهي الى حال يبدو فيه غريق « توحيد الشهود » لا يدري ما الشريعة ولا الدين ، ولا يعرف رسما من رسوم الظاهر ، لان الوحدة الالهيه ، « تبدو له في صورة » « ذات مقدسة » يهيم في جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى في وجودها ، اذا نطق لا ينطق الا بحبها ، واذا أبصر لا يبصر الا جمالها ، واذا سمع لا يسمع الا حديثها ، واذا تأمل لا يتأمل الا فيوضات انوارها انه ابداً : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها،

واليها »[١٤] • ويصوّر لنا ابن ذكرى هذا المقام فيقول : « اما ظلمة الطبع [المادي] فقد أذهبها تجلي الحقيقة وامتحاؤه عند غلبة شهوده ، كامتحاء القمر في نور الشمس لدنوّه منها ، ودخوله تحت ساطع نورها ، فكذلك يمتحي الوجود الوهمي ، وهو الطبع البشري ، في الوجود الحقيقي ، عندما تمّحي اوصافه بظهوره وتجلي نوره ، فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة ، ما يقع من الكلمات [الشطحات] المؤذنة بالاتحاد ، كما قال ابو يزيد : سبحاني ما اعظم شأني ، فلما رجع لحسّه ، قال : الحق سبّح نفسه على لسان عبده »[١٥] • وهو ما يعبر عنه العطار : بفناء الجزئي في الكلي ، ويمثل « البقاء » الذي يتبع الفناء لا محالة بزيت المصباح الذي يحترق فيستحيل دخاناً اسوداً ، فيخرج عن زيتيه ولكنه يبعث النور[١٦] انها عملية غريبة فائقة ، يفنى وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي ، ويتسامى الوجود الانساني المحدود اثناءها الى سماء الوجود الالهي اللا محدود : بدون ان تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة اي تغير في حقيقة الذات الالهية المطلقة وكمالها اللانهائي ، ولكن التغير كل التغير : هو ما يحصل للانسان في هذا الموطن الشريف : انه الآن انسان رباني ، وقد كان من قبل انساناً فقط »[١٧] • يقول الأمام القشيري : « من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الاغيار لا عيناً ولا أثراً ، ولا رسماً ولا طللا ، يقال انه فني عن الخلق وبقي بالحق » ثم هو يميز مراحل ثلاث في السلوك الى الفناء : الاول : فناء الصوفي عن نفسه وصفاته ، ببقائه بصفات الحق ، والثاني : فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، والثالث ، فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق »[١٨] ، وهذا المقام هو ما يعرف عند القوم ويصطلحون عليه بمقام جمع الجمع : حيث الاستهلاك بالكلية في الله • فالصوفي ما دام يرى الاشياء والاكوان ووجوده المادي والمعنوي ، فهو في مقام « التمييز والفرق » ، لانه يرى الله ويرى الموجودات ، ثم اذا رآها بالله فهو في مقام « جمع الجمع » ؟ او الاستغراق التام والمحو الكامل ، وهو

مقام اللاوعي ، حيث يفنى السالك في بحر الكل . يقول البسطامي « للخلق احوال ، ولا حال للعارف - لانه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » . « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني فيّ : يا من انا أنت ! فقد تحققت بمقام الفناء في الله » . « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي ، لانني لست الآن من كنته . وفي قولي « أنا » و « الحق » انكار لتوحيد الحق ؟ لانني عدم محض - يتكلم بلساني ، اما انا فقد فنيت »(١٩) .

وهكذا فان هذه العملية الغريبة الفائقة التي تنقل الصوفي السالك الى بحر اللانهاية والوجود المطلق ، تحتوي على عناصر وتتضمن مراحل أشار اليها الاستاذ نيكلسون ، يمكن اجمالها فيما يلي :(٢٠)

١ - التحول في النفس من الناحية الخلقية وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها ، فالصوفية يروون ان فناء الصفات والافعال المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والافعال الحميدة التي تقابلها ؟ « ولانهم يرون ان الصفات المحمودة لا تحصل الا بعد ذهاب الصفات المذمومة ، سموا ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحموده بالأثبات والبقاء »(٢١) ، يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقاء [من الناحية السيكولوجية] في اوائله : فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة ، وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم(٢٢) . ويقول القشيري : « فكذلك اذا واظب (اي الصوفي) على تزكية اعماله ببذل وسعه ، منّ الله عليه بتصفية احواله ، بل بتوفية احواله . فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فني عن شهواته . فاذا فني عن شهواته بقي بنيته واخلاصه في عبوديته . ومن زهد في دنياه بقلبه ، يقال فني عن

رغبته : فاذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق انابته . ومن عالج اخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق »[٢٣] .

٢ ـ الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل فعل وكل شعور ، وذلك بحصر القلب في التأمل في الله : ومعنى حصر القلب في الله : تركيز التأمل في الصفات الالهية .

٣ ـ تعطيل الحياة العقلية الواعية ، ويبلغ الصوفي خلاله الى أرقى درجات الفناء ، عندما يفنى عن فنائه : اي عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وادراكه اياه ، وهنا يقال : ان العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه .

تلك هي العناصر المؤدية في اجتماعها الى الفناء ، اما مراحله التي تضمنتها النصوص التي اوردناها ، فهي :

١ ـ حالة اليقظة ، العادية والطبيعية ، وهي حالة الشعور والوعي التي يتمتع بها الناس جميعاً ، اثناء يقظتهم ، فهي حالة صحو ، عقلية وحسية ، يشعر الصوفي خلالها بنفسه ويميز بين وجوده ووجود الخالق تعالى ، انه حال التفرقة والاثنينية والتنزيه والفصل بين عالم الالوهية وعالم العبودية ، عالم ما سواه ، وما عداه .

٢ ـ حالة عادية ، وغير طبيعية ، وفيها يفقد الصوفي وعيه وادراكه اثناء سورة الوجد والوله والشوق العظيم ، فيغيب عن جميع صفاته واثاره الحسيّه والعقلية ، فيسقط عنده التميز بين المخلوق والله تعالى ، وهي حالة السكر والغيوبة واللاوعي والشطحات .

٣ ـ حالة غير عادية وغير طبيعية ، وفيها يرتفع الوجد الصوفي الى ذراه وأعلى درجاته ، مع وعي وقدرة على التميز بين عالم الحق وعالم

الخلق ، فيشعر الصوفي ببقائه بعد فنائه ، ولكنه بقاء بالصفات الالهية والاعمال الالهية ، لا بصفاته وأعماله ، فهو يظهر بين الناس بهـذه الصفات والاعمال ، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق ، ويشعر انه متحد [اتحاد عيان لا أعيان] مع مخالفته تعالى للحوادث ، ويظهر بين الخلق في صورة الولي ، الانسان الالهي ، ليظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح ، وهذه الحالة هي : حالة الصحو والحضور .

تلك هي فكرة الفناء في خطوطها العريضة ومضمونها الروحي . ترى ما هي الجوانب السلبية والايجابية فيها ، وما مدى صلتها بالتصور الاسلامي الصحيح ، قرباً وبعداً عن الحق ، فانا اذا فهمنا « الفناء » بمعنى « التوحيد الشهودي » ، صار بهذا المدلول يشكل لوناً من ألوان التوحيد الروحي التي عرفها الفكر الصوفي في الاسلام ، ومحاولة من الصوفية استبدال « التوحيد التجريدي العقلي » الذي حدد معالمه ومبانيه وأصوله المتكلمون ، بتوحيد من لون آخر هو حصيلة ادراك ذوقي وجداني يكتشفه الصوفي في ذرى مجاهداته الروحية التي تنتهي عادة بالمشاهدة . ذلك ان المتكلمين حرصاً منهم في الحفاظ على الوحدة المطلقة للذات الالهية انتهوا ـ وخصوصاً رجـال مدرسة الاعتزال ـ الى تجريد الذات الالهية عن الصفات ، لان اثباتها كحقائق موضوعية ، ومعاني زائدة على الذات ، يؤدي في نظرهم الى ادخال الكثرة في صميم الذات الالهيـة الواحدة المقدسة[٢٤] ، وحملهم نفي الصفـات الازلية ، بدوره ـ الى القول بخلق القرآن ، فتصوروا الكلمـة الازلية ، ظاهرة وجودية ، تتكافىء مع جملة الظواهر الكونية ، في انهـا جميعـا مخلوقة ، لان القول بأزلية القرآن يفضي الى تعدد القدماء ، وهذا يعارض مبدأ الوحدانية في أساسه . وكذلك انكر المعتزلـة : امكان رؤية الله في الآخرة ، لما يلزم عن ذلك من تحديد للذات الالهية في نطاق الزمان والمكان والمادة ؟. هكذا انتهت انظارهم الى ألوهية معراة عن كل صفه ، فأحالوا

العبد - كما يقول الفخر الرازي - الى عبادة « العدم » . ان الصفات في أخص معانيها ، هي مجال الكمالات الالهية ، ومسارح بهائها وانوارها ، ان في عالم الارواح او في عالم المواد . فاذا عطلت عنها الذات المقدسة الجناب ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هي صلات الانسان الحقيقية بمثل هذه « الالوهة » المعراة عن كل صفة ؟ ما هي صلاته بها في تأملاته وعبـاداته ، في نسكه وصلواته ، في انسوافه ورغباته ، في محياه ومماته ، ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة ، على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدورها عن « ذات » بريئة مجردة ؟ او اسنادها اليها ؟ تلك هي مأساة الاعتزال في الحقيقة وتلك هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة الصفات[٢٥] . فجاءت محاولة الصوفية سلوكاً يتجاوز هذا التصور الكلامي التجريدي والعقلي المسرف ، وادراكاً للوحدة المطلقة ، لا كذات مجردة بريئة عن كل وصف ، بل في صورة « ذات مقدسة » يهيم الصوفي في جمالها ويعمل من اجل الوصول اليها برغبة عارمة وحب خالص وشوق شديد ، ويرنو للاتحاد بها ، اتحاد عيان ومكاشفة لا اتحاد حلول وأعيان ، فنظرية الفناء - بهذا المعنى - رد فعل عنيف - داخل الأسلام نفسه - للموقف الكلامي الذي أحال الالوهية الى صورة مجردة عن كل حيوية . هذا هو الجانب الأيجابي من النظرية ؛ من حيث انها محاولة ترتفع بالايمان من مستوى العقل المجرد ، الى رحاب المجاهدة الروحيـة والتسامي بالارادة الانسانية الى ارادة الله تعـالى ، حيث يتحقق الكمـال للانسان في أسمى صوره ومعانيه . اما من الناحية السلبية ، فان فكرة الفناء، كتصور ذوقي شهودي للوحدة الالهية - قد ينتهي - وغالباً ما انتهى - الى تصورات غالية غريبة عن الاسلام ، بل ومناقضة لمعاقل الشريعة والدين . لقد ادى الفناء باهله ، الى تصورات منحرفة ، يمكن اجمالها فيما يلي :

اولا :-

السقوط في دائرة العدمية ، باسـقاط التكاليف وتجاوز الامـور الشرعية ، فزعم بعض من وصل مقام الفناء « ان المحظور على غيرهم من

المحرمات مباح لهم ، اذا بلغوا درجـة الولايـة »[٢٥] وأباح آخرون « اطراح الشرائع ، وزعموا : ان الانسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة اذا وصل الى معبوده » ، ونأول البعض قوله تعالى « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » ، قائلا : اذا وصلت الى مقام اليقين فقد سقطت عنك العبادة[٢٦] .
وتجاوز الحرمات واسقاط التكاليف ، مرده ان الحقيقة الالهية ، لا تظهر لهؤلاء في مقام الشهود في مظهر الارادة الالهية المتجسدة في الوحي وهدي النبوة ، وفي صورة « أمر ونهي » و « شريعة وقانون » يخضع لها العبـد وتتلاشى ارادته فيها ، بل تتجلى لصاحب المقام ـ كما سبق بيانه ـ في صورة « ذات مقدسة » يهيم بها ، ويعشق جمالها ، ليس الا . والحق ، فانـه من الصعب ان نتصور ـ كما يقـول نيكلسون ـ « كيف يمكن الصوفي المستغرق في فنائه الى هذا الحد ان يقوم بأداء واجباته الشـرعية »[٢٧] .
وهذه النزعة العدمية التي تصاحب الشهود والمكاشفة ، أمر عرفته الاديان الاخرى ، ايضا . ففي البرهمية ، يقول البرهمي : في اللحظة التي تتجلى او تنبعث المعرفة فيها في نفسي ، حيث اصبح متحداً مع براهما ، لا أكون مكلفا بعمل او فريضة . وعند الغنوصيين عموماً التأمل في الكائن الاعلى يجعل الاعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها ، وهذا هو الاصل في رفض كل الامور الشرعية والنواميس الخلقية حتى الوصـايا العشـر تصبح محتقره ، لان اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه الى ما فوق الاشـكال الدينيـة المحدودة »[٢٨] . وهذا يفسر لنا اختلاف الرواة في وصف حال ابي يزيد البسطامي ، من حيث التزامه بالشرع او تجاوزه لنواميسه تبعاً لاختلاف حاله بين الصحو والسكر ، يقول الجنيد البغدادي : « الحكايات عن ابي يزيـد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لاختلاف الاحوال الجارية عليه فيها ، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكي عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه[٢٩] .

ثانيا :ـ

ان مقام الفناء حالة تتراوح فيه تصورات السالك بين قطبين متعارضين ، هما التنزيه والتجريد ، من جهة ، والحلول والتشبيه ، من جهة اخرى . فرغم تصريح الصوفية بان الفناء هو حال اتحاد عيان لا اعيان ، فان الامر غالباً ما يتجاوز حدوده فيسقط صاحبه في دائرة الحلول ودعوى الاتحاد ، فالمقام دقيق يتضمن اكثر من مزلة ، وفي تصوير هذا الامر يقول الامام الغزالي : « ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال [مشاهدة صور الملائكة وارواح الانبياء] الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر ان يعبر عنها ، الا اشتمل نفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة : ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ »[٣٠] ، ويحذر القشيري والسراج من دعوى الحلول وانكرا ان يكون الفناء بمعنى فناء الذات ومحوها من الوجود ، وحلول الالهية محلها ، واوضحا بانه ينبغي الا يتضمن معنى سوى محو وازالة ما يتعلق بافعال العبد وصفاته ، واخلاقه الذميمة ، وغيبة عن ذات العبد والوجود الخارجي ، ليس الا . يقول العطار محذراً : « لا تكن حلولياً ايها الفضولي ، اذ ليس الرجل المستغرق حلولياً »[٣١] ، ومع كل هذا التحذير والاحتراس فان الاقوال التى صدرت عن البسطامي ، ومن بعد عن الحلاج ، صريحة في دعوى الحلول والاتحاد ، فطالما هاج البعض وصاح شاطحاً : انا الله او انا هو او : انا الحق ، الى غير هذه الاقوال التى مهما ألتمس الصوفية لها من تأويل ؛ صريحة في الكفر ، دالة على الحلول ، تنتهي الى القول بقيام الحادث في القديم تعالى ، وجمع للرب والعبد في مرتبة واحدة ، والغاء للبينونة المطلقة التى اقامها القرآن الكريم بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، وكل ذلك خرق لحدود الله تعالى ، وتجاوز على حرماته ، وهتك لاستار التنزيه .

الهوامش والمراجع

(١) بسطام ، بكسر الباء ، محلة كبيرة ب « قومس » ، في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر الخزر ، على الطريق الى نيسابور ، فتحت في عهد عمر بن الخطاب – رض – سنة (١٨) للهجرة ، انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ٢/١٨٠ ٠

(٢) القشيري : الرسالة ، ص : ٨٠ ، انظر ايضا : السلمي : طبقات الصوفية ، ص : ٦٧ ٠

(٣) ابو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، ١٠/٣٣ [رقم ترجمته : ٤٥٨] ٠

(٤) المصدر السابق ، ص : ٣٣–٤٠ ؛ وانظر السلمي : ص : ٧٢–٧٤ ٠

(٥) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص : ١٦٢ ، وانظر : فريد الدين العطار ، تذكرة الاولياء ، ١/١١٦–١١٩ ، ومقدمة الاستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب : شفاء السائل لابن خلدون ، ص : ٥٥ ٠

(٦) ابو سعيد الخراز ، واسمه احمد بن عيسى ، من اهل بغداد ، صحب ذا النون المصري وسريا السقطي ، وهو من ائمة الصوفية وجلة مشايخهم ، انظر ترجمته في الحلية ، ١٠/ ٢٤٦ ، طبقات الصوفية للسلمي ، ص : ٢٢٨ ، وانظر : الدكتور قاسم السامرائي : رسائل الخراز ، من مطبوعات « المجمع العلمي العراقي » المجلد الخامس عشر ، ١٩٦٧ ؛ ومن الباحثين من ربط الفكرة بذي النون المصري ، يقول السلمي وعنه ينقل ابن الجوزي [تلبيس ابليس ، ص١٦١] : « اول من تكلم في بلدته في ترتيب الاحوال ومقامات اهل الولاية : ذو النون المصري ، فانكر عليه ذلك عبدالله بن عبدالحكم وكان رئيس مصر وكان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره انه أحدث علما لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة » ٠ ويؤكد الاستاذ نيكلسون انه [اي ذو النون المصري] لم يستعمل قط كلمة الفناء ، انظر : في التصوف الاسلامي ، ص : ٧٤ ٠

(٧) الدكتور ابو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٣ ، ص : ٢٢٥ ٠

(٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الطبعة الثانية من الترجمة العربية ، ص : ١٦٢ ٠

(٩) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٧٥ ، وانظر كتابه الاخر : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه ، ص٢٢ ·

(١٠) انظر : الدكتور قاسم السامرائي : « المعراج في الكتابات الصوفية » بالانكليزية ؛ ص : ٢١٦

(١١) انظر : الدكتور احمد ناجي القيسي ، فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير ، ص ٥٣٥ـ٥٣٦ ·

(١٢) الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف ، ص : ٩٢ [نشرة آربرى ، ١٩٣٣] ·

(١٣) ابو العلا عفيفي : المصدر السابق ، ص : ٢٢٥ ·

(١٤) الدكتور عثمان يحيى : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي » · ضمن كتاب « الكتاب التذكاري ـ محي الدين بن عربي ، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ١٩٦٩ ، ص : ٢٣٥ ·

(١٥)

(١٦) فريد الدين العطار ، منطق الطير ، البيتان ٣٩٧٤ـ٣٩٧٥ [نشرة الدكتور احمد ناجي القيسي ، ص٣٤٨] ·

(١٧) انظر : الدكتور عثمان يحيى ، المصدر نفسه ، ص : ٢٣٥ ·

(١٨) القشيري : الرسالة ؛ ص : ٣٦ـ٣٧ ·

(١٩) فريد الدين العطار ، تذكرة الاولياء ، ص:١٦٠ـ١٦٨ [عن نيكلسون: في التصوف الاسلامي ، ص : ٢٤] ·

(٢٠) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠١ ·

(٢١) ابن خلدون : شفاء السائل في تهذيب المسائل ، تحقيق : محمد بن تاويت الطبخي ، اسطنبول ، ١٩٥٧ ؛ ص : ٤٤ ·

(٢٢) السراج ، ابو نصر : اللمع : ضمن مجموعة كيب ، تحقيق ونشر الاستاذ نيكلسون ·

(٢٣) القشيري : الرسالة ، ص : ٣٦ ·

(٢٤) انظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص : ٢٣١ ·

(٢٥) الدكتور عثمان يحيى ، المصدر السابق ، ص : ٢٣٠ .

(٢٦) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص : ٣٠١ ، الفخر الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص : ٧٤ ؛ ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ٣٥٤ ، وما بعدها ، الغزالي ، الاحياء ، ٣٤٨/٣ .

(٢٧) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠٢ .

(٢٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص:٣٥٤ ، الهامش:١٠٣ .

(٢٩) الطوسي : اللمع ، ص : ٤٥٩-٤٦٠ .

(٣٠) الغزالي : المنقذ من الضلال ، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ؛ ص : ١٢٤ .

(٣١) فريد الدين العطار : منطق الطير ، ص : ٣٤٨ [أسرار نامه ، البيت ، ١٤٨٢] ؛ تحقيق الدكتور احمد ناجي القيسي .



خيار المجلس في البيع

بقلم : الدكتور عمر عبد العزيز
رئيس قسم الدين - كلية الآداب - جامعة بغداد

الخيار : اسم مصدر اختار ، وهو طلب خير الامرين ،

والأمران اللذان يطلب خيرهما واحسنهما في باب البيع يراد بهما امضاء البيع أو فسخه[1] .

والمجلس : بكسر اللام . موضع الجلوس ، ويقصد به هنا : المكان الذي يجري فيه التبايع[2] ويبدأ من وقت صدور الايجاب ، ويستمر طوال انصراف المتعاقدين الى التعاقد دون بدو اعراض من اى واحد من المتعاقدين عن هذا التعاقد ، وينتهي بمغادرة أحد المتعاقدين ، وتركه المكان الذى حصل فيه العقد .

وخيار المجلس : هو : حق كل من المتعاقدين بعد الايجاب والقبول في امضاء العقد او فسخه الى حين التفرق .

وهو من خيار التروى والتشهى الذي يتعاطاه المتعاقدان بمحض اختيارهما ، ومجرد شهوتهما ولا يتوقف ثبوته على وجود نقص في المبيع كفوات أمر مرغوب فيه[3] .

وقد اختلفت انظار العلماء وتباينت وجهات نظرهم في القول به .

---

(١) مطالب أولى النهي مع غاية المنتهى للسيوطي الرحيباني (٣/٨٣) .
(٢) المرجع السابق .
(٣) مغنى المحتاج للخطيب الشربيني (٢/٤٣) ونهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي (٣/٨٥) .

فذهب الشافعية والحنابلة الى القول به[٤] .

فعندهم ان كلا من المتعاقدين بعد صدور الايجاب والقبول له الحق في الرجوع عن العقد او امضائه ما دام المجلس لم ينفض بان لم يتفرق المتعاقدان عن مكانهما .

وذهب الحنفية والمالكية الى انكاره[٥] .

فعندهم ان القبول اذا صدر يتم العقد ويلزم ، ولا يجوز لاى من المتعاقدين الرجوع عن العقد بعد ذلك وان بقيا في مجلسهما ولم يتفرقا .

استدل القائلون بخيار المجلس بالحديث الذي رواه البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » .

وجه الاستدلال أن الحديث أثبت الخيار للمتبايعين . وهما متبايعان بعد تمام البيع ، والبيع انما يتم بعد الايجاب والقبول ، فثبت لهما الخيار عند ذلك ، اذ قبل ذلك هما متساومان لا متبايعان[٦] .

ادلة المذهب الثاني :

أستدل المنكرون لخيار المجلس بما يلي :

١ ـ قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود »[٧] وجه الاستدلال ان البيع بعد تمام الايجاب والقبول وقبل التخيير عقد[٨] فيجب الوفاء به بمقتضى الأمر الوارد في الآية (اوفوا) .

٢ ـ قوله تعالى : « لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن

---

(٤) راجع المهذب للشيرازي (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) .

(٥) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨) وتبين الحقائق للزيلعى (٤/٣) والمدونة (١٠/٣٠) .

(٦) انظر المهذب (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) .

(٧) المائدة آية ١

(٨) راجع فتح القدير (٥/٨١) وبداية المجتهد لابن رشد (٢/١٣٩ـ١٤١)

تراض منكم »[9] وجه الاستدلال ان الله عزوجل اباح الأكل من الاموال اذا كانت هناك تجارة عن تراض ، والتجارة عن تراض ، تصدق بعد الايجاب والقبول ولاتوقف على التخير ، فيباح للمشترى الاكل قبل التخير[10] ، فيدل هذا على لزوم البيع عند ذلك لانه لو لم يلزم لما ابيح له ذلك وقد ابيح .

٣ ـ قوله تعالى : « واشهدوا اذا تبايعتم »[11] وجه الاستدلال ان البيع يصدق بعد الايجاب والقبول وقبل الخيار ، وقد أمر الله بالتوثق بالشهادة حتى لا يقع التجاحد له[12] .

وقالوا لو ثبت خيار المجلس ، وانتفى لزوم البيع قبله ، لكان ثبوته ابطالا لهذه النصوص[13] وابطالها باطل فما يؤدي اليه وهو ثبوت خيار المجلس يكون باطلا ، لأن ما يؤدي الى الباطل يكون باطلا مثله .

٤ ـ قياس البيع على النكاح والخلع والكتابة والرهن . وجه القياس ان كلا من هذه العقود عقد معاوضة ، والبيع مثلها في كونه عقد معاوضة، وهذه العقود تتم بمجرد اللفظ الدال على الرضا ، ولايتوقف على الخيار وليس لخيار المجلس أثر فيها بالاتفاق فكذا البيع يجب ان يتم بلا خيار المجلس[14] .

٥ ـ ان البيع تم من جانب البائع والمشترى والمبيع دخل في ملك المشترى فتعلق حقه به كما تعلق حق البائع بالثمن ، والفسخ بعد ذلك لا يكون الا برضا الطرفين وخيار المجلس يعطى لكل من المتبايعين حق فسخ

---

(٩) النساء ٢٩
(١٠) راجع فتح القدير (٥/٨١)
(١١) البقرة ٢٨٢
(١٢) راجع فتح القدير (٥/٨١ـ٨٢)
(١٣) المرجع السابق
(١٤) المرجع السابق

البيع بدون رضا صاحبه فلا يجوز لما فيه من ابطال حق الآخر[١٥] .

مناقشة الادلة :

لقد اتسعت دائرة النقاش بين العلماء حول هذه الادلة ، واستفرغ كل من الفريقين وسعه في بيان الايرادات الواردة على ادلة الفريق الآخر ، وتوجيه الاعتراضات عليها ، وكانت النية الحسنة هي التي تقود الجميع الى ذلك ، وان الكل كان يتوخى الوصول الى وجه الصواب ، مندفعين بدافع الحفاظ على الاحكام الشرعية وسلامة استنباطها من ادلتها .

فقد ناقش المنكرون لخيار المجلس دليل المثبتين له وهو حديث « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » بما يلي :

اولا : ان الخيار الوارد في الحديث يراد منه خيار القبول[١٦] وخيار القبول هو : ان احد المتعاقدين اذا اوجب العقد يكون الآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس فيتم العقد بذلك ، وان شاء رد فلا يتم[١٧] وقالوا ان في الحديث اشارة الى ذلك ذلك ان الحديث ورد فيه لفظ (البيعان) وهذا اللفظ لابد ان يحمل على معناه الحقيقي لكونه اولى بالحمل عليه ، ولا يتأتى المعنى الحقيقي الا اذا اريد من الخيار في الحديث خيار القبول على التفسير الذي مر ذكره . وبيان ذلك ذلك :

ان الاحوال المتصورة لاطلاق هذا اللفظ فيها على المتبايعين ثلاث :

الاولى : قبل الايجاب والقبول . والثانية : بعدهما . والثالثة : بعد ايجاب الموجب قبل قبول الآخر .

فبناء على الاولى يكون اطلاق هذا اللفظ على المتبايعين مجازا مرسلا

---

(١٥) راجع العناية على الهداية للبابرتى (٥/٨١) وتبين الحقائق للزيلعي (٤/٣) .

(١٦) انظر العناية مع الهداية (٥/٨١)

(١٧) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨)

باعتبار ما يؤول اليه لأنهما قبل الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة بـــل انهما يؤولان الى ان يكونا متبايعين •

وبناء على الثانية ايضا يكون مجازا باعتبار ما كان عليه ، لانهما بعـد الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة لأن البيع تم بينهما وانقضى بل كانـا متبايعين فيما مضى •

وعلى الثالثة يكون حقيقة ، لأن حقيقة المتبايعين المتشاغلان بأمر البيع ويقصد بالمتشاغلين المتساومان وذلك يصدق عند ايجاب احدهما قبل قبول الآخر •

فبناء على ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يكـــون اطلاق (البيعان) على المتعاقدين مجازا باعتبار ماكن لأن الحال الثانية هـي التي تتعين ان تكون مرادة حينئذ •

وبناء على ارادة خيار القبول من الخيار يكون اطلاق اللفظ عليهمـــا حقيقة ، لأن الحال الثالثة هي التي تتعين للارادة •

واذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز فان الحمل على المعنى الحقيقي اولى لأنه الاصل في الكلام • فيكون خيار القبول هو المراد في الحديث • وحتى اذا لم يتعين ان يكون هو المراد الا انه يحتمل ان يكون مرادا منه اذ لا مانع من ذلك ، واحتمال الحديث له يجعله مرادا منه • جمعا بـين الادلة لأن ما ذكر من الآيات دل على عدم خيار المجلس ، اذ المتبادر منها الى الفهم تمام البيع والعقد والتجارة عن تراض بمجرد الايجاب والقبول دون التوقف على أمر آخر ، والحديث اذا اريد منه خيار المجلس يدل على عدم تمام البيع بمجرد الايجاب والقبول بل يتوقف على أمر آخر كتفرق المتعاقدين عن مكانهما مثلا فيحصل التعارض بين الآيات والحديث ، وحينئذ نقف امام امرين لا يجوز المصير الى اى منهما ، وذا نك اما القول بخيـــار المجلس وفي هذا ابطال للآيات وعمل بالحديث ، واما القول بعدم خيـــار المجلس وفي هذا عمل بالآيات وابطال للحديث • وابطال اى من الادلـــة

المذكورة عن الآيات والحديث لايجوز فلا يجوز مايؤدي الى ذلك وهو ارادة خيار المجلس من الحديث • واما اذا اريد خيار القبول فان هذا التعارض بين الادلة يندفع ويجمع بينها • ويعمل بكل منهما ، واعمال الادلة اولى من ابطال بعضها والعمل بالبعض الآخر كما هو مقرر في الاصول فوجب المصير اليه •

وعلى هذا يكون المراد بالتفرق الوارد في الحديث التفرق بالاقوال• ويؤيد هذا المعنى أمران :

الاول : وروده بهذا المعنى في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : « وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته»[18] فان المرادمن التفرق التفرق بالاقوال لان الرجل اذا طلق زوجته على مال تحصل الفرقة بقبولها[19] ومنها : قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا »[20] وقوله سبحانه : « ان الذين فارقوا دينهم »[21] في قراءة • والتفرق في الآيتين الكريمتين بالاقوال لانه فيهما بكلمة الاعتقاد والنحلة لا بالابدان لانها مجتمعة[22] •

الثاني : ان التفرق فرع الاجتماع فلابد ان يترتب عليه اذ لا يتصور بدونه وفي البيع يوجد اجتماعان اجتماع البائع والمشترى ببدنهما ، واجتماعهما باقوالهما وهي الايجاب والقبول ، فلابد ان يترتب التفرق على واحد من هذين الاجتماعين ، وينبغي ان يكون الاجتماع الذي يترتب عليه سببا للبيع ، ويجب البيع به ، ولاشك ان الاجتماع الاول لا يجب به البيع ولا يكون سببا له ، لأنه لو كان سببا لما تخلف عنه المسبب وهو البيع بل وجد بمجرد وجوده كما هو الشأن في الاسباب مع مسبباتها وليس الأمر كذلك لجواز ان يجتمع البائع والمشتري ببدنهما ولا يحصل البيع بينهما مع عدم وجود اى مانع من حصوله ، ولما

---

(١٨) النساء ١٣٠
(١٩) راجع تبيين الحقائق للزيلعي (٤/٣)
(٢٠) آل عمران ١٠٥
(٢١) الانعام ١٥٦
(٢٢) انظر الروض النضير للسياغي (٣/٥١٤)

لم يكن سببا للبيع لا يترتب التفرق في البيع عليه . فلا يكون المراد التفرق بالابدان واما الاجتماع الثاني فهو سبب للبيع لأن سببه اللفظان اللذان يقعان فيه ، وهما الايجاب والقبول ، ولكونه هو السبب له فان التفرق ينبغي ان يترتب عليه فيه فيكون المراد التفرق بالاقوال[٢٣] .

ثانيا : ان مالكاً رحمه الله أحد رواة هذا الحديث ولم ير خيار المجلس بعد تمام العقد ، فيدل ذلك على انه رأى تأويل الحديث بما ينسجم مع ما ذهب اليه من عدم القول بخيار المجلس ، ويتفق معه ، لانه لايخالف حديثا صح عنده[٢٤] وقال مالك في هذا الحديث : « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه »[٢٥] .

ثالثا : ان الحديث منسوخ لقوله صلى الله عليه وسلم : « المسلمون على شروطهم » وخيار المجلس يؤدي الى عدم التزام المسلم بشرطه وهو عقد البيع اذ يبيح له رفضه وعدم الوفاء به بعد تمامه .

ولقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا اختلف البيعان استحلف البائع » اذ مع ثبوت خيار المجلس لا داعي الى يمين البائع عند الاختلاف ، ولا يكلف باليمين لأن له الحق في ان يقبل البيع او يفسخه بمقتضى خيار المجلس[٢٦] .

رابعا : جاء في بعض الروايات للحديث « ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله » وهذه الزيادة تدل على عدم ثبوت خيار المجلس لأن الحاجة الى الاستقالة انما تتحقق اذا كان العقد تاما لازما ، فلو لم يكن العقد لازما لما احتاج الى الاستقالة وهي طلب الاقالة ، ولا طلب الفرار منها[٢٧] . فخوف احد المتعاقدين من ان يطلب منه الآخر الاقالة يدل

---

(٢٣) المرجع السابق (ص/٥١٥)
(٢٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٥)
(٢٥) انظر المدونة (١٠/٢٠)
(٢٦) المرجع السابق
(٢٧) راجع الروض النضير (٣/٥١٦)

على لزوم العقد ، وهذا الخوف يكون قبل التفرق كما دلت على ذلك هذه الزيادة ، فدلت على ان العقد لازم قبل التفرق ، واذا لزم البيع لا يبقى خيار المجلس ، فدلت على نفي خيار المجلس قبل التفرق .

وناقش المثبتون لخيار المجلس ادلة المنكرين له بما يلي :

اولا : ان قوله تعالى : « اوفوا بالعقود » اوجب الوفاء بالعقد ويقصد به التام الملزم ، والعقد الملزم يعرف شرعا ، لان الشارع ما دام هو الذى شرع العقد وسنه فانه ايضا هو الذي يعرفنا متى يتم ويكون ملزما وقد اعتبر الشرع في كونه ملزما اختيار الرضا بعد الايجاب والقبول ومد وقت هذا الاختيار الى تفرق المتبايعين ، كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبهذا لا يكون اعتبار خيار المجلس متنافيا مع هذا النص حتى يؤدي الى ابطاله .

وكذلك الأمر بالنسبة لقوله تعالى « الا ان تكون تجارة عن تراض » لأن تمام التجارة عند التراضي يعرف شرعا ، وقد اعتبر الشرع كونها تامة بالاختيار بعد الايجاب والقبول فهي اذاً لا تتم الا به شرعا . والمشترى انما يباح له الاكل من المبيع بعد الاختيار لأن الاختيار معتبر في التجارة عن تراض .

وبما ذكرنا بالنسبة للآيتين الكريمتين يخرج الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى : « واشهدوا اذا تبايعتم »[28] .

ثانيا : لا يصح قياس البيع على النكاح لأن البيع معاوضة محضة ، بينما المعاوضة في النكاح غير محضة كما ان اسم البيع لا يتناول النكاح والخيار ورد في البيع ، وكذلك الأمر للعقود الأخرى التي قاسوا البيع عليها فان اسم البيع لا يتناول شيئاً منها[29] .

---

(٢٨) انظر فتح القدير (٥/٨١)

(٢٩) راجع نهاية المحتاج (٣/٨٨) ومغنى المحتاج للشربيني (٢/٤٤)

ثالثا : ان الشارع الذي شرع البيع هو الذي يقرر متى يتعلق حق المتبايعين بالمبيع والثمن تعلقا لا يقبل الفسخ الا برضاهما ، وبشرعه خيار المجلس يتبين ان هذا الحق بعد الايجاب والقبول لم يتعلق بعد بل توقف على الاختيار ، فلا يكون خيار المجلس مبطلا لهذا الحق لأن ابطال الحق فرع لتقرره ، وما دام لم يتقرر بعد لا يتصور الابطال .

موقفنا من خيار المجلس :

بعد ان عرضنا لخيار المجلس ، وسقنا حوله آراء اسلافنا الابرار وأئمتنا الاخيار ، وذكرنا دليل الذين يرونه ويقولون به ، وأدلة الذين ينكرونه وينأون عن القول به . نرى لزاما علينا ان نقرر أن مع كل رأي من آراء علمائنا دوافعه النبيلة التي يندفع بها ، ومع كل اتجاه من اتجاهات فقهائنا غاياته السامية التي ينساق اليها ، ومع كل دليل من ادلتهم قوته التي ينهض بها حجة لاثبات ماسيق له من الحكم الشرعي ، وان تفاوتت درجة تلك القوة تفاوتا يميل الى الميل الى الرأي الثابت بتلك الادلة أو الى الميل عنه ، ولا يضير ذلك ان يكون جميع الاطراف المتنازعة حول هذا الموضوع يهدفون الى غاية سامية تحقق ما ترمي اليه الشريعة من صالح المجتمع ، واحكام ما سنته من العقود .

فاذا كان المنكرون لخيار المجلس يتغيون اكساء العقد ثوب القوة في الزامه وابعاده من الزعزعة وانهيار قوته الملزمة ليكون عقداً كما ينبغي ان يكون قويا في الزامه ، محكما في انشائه ، متينا في ابرامه .

فان المثبتين لهذا الخيار يقصدون الرفق بالعاقدين ، باتاحة الفرصة لهما للتروي والتفكير ، والتأكد من حاجتهماا الى هذا العقد ، كي لا ينتزع الرضا منهما انتزاعا وانما يعطيانه نحلة وعطية ، وبهذا يكون الرضا اتم لا يدع مجالا للتشكيك فيه ، ولا سبيلا الى نفيه وانكاره ، فيكون العقد أحكم والزم . ولبيان رجحان الرأي الذي يظهر لنا انه الخليق بالاطمئنان اليه ، وترتاح النفس الى الأخذ به ، لابد لنا من الرجوع الى تلك الجملة من

الاعتراضات التي وجهت الى الادلة آنفة الذكر لنرى مدى اهتزازها بها • أو صمودها امامها • فبالنسبة للاعتراضات التي وجهها المنكرون لخيار المجلس الى دليل المثبتين له ، وهو حديث « المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا » فان الخطب في دفع صولتها يسير اما الاعتراض الاول : القائم على ان ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يؤدي الى ان يكون لفظ « البيعان » مجازا باعتبار ما كان • فانه يمكن دفعه بانه اذا كانت حقيقة المتبايعين المتشاغلين بالبيع فان هذه الحقيقة متحققة ما دام المتبايعان في المجلس لأن هذا التشاغل ينتهي بتمام العقد ، وقد اعتبر الشرع تمامه بتفرق المتبايعين عن مكانهما كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة فما لم يتفرقا فهما متشاغلان بالبيع فيكون اطلاق اللفظ عليهما على سبيل الحقيقة لا المجاز • وبهذا لا يكون خيار المجلس مؤديا الى المجاز في لفظ (البيعان) كما يقول المنكرون لخيار المجلس •

ثم ان اللجوء الى حمل الخيار على خيار القبول بدل ان يكون منجاة من المجاز في لفظ (البيعان) فانه يؤدي الى سلسلة من المجازات لا مناص منها •

المجاز الاول : ان اطلاق هذا اللفظ يكون من باب اطلاق الكل على الجزء ، لأن الثابت بعد ايجاب احدهما وقبل قبول الآخر بائع واحد وهو الذي اوجب العقد ، واللفظ مثنى واطلاق المثنى على واحد مجاز مرسل لأنه جزء معناه •

واذا تسنى للمنكرين لخيار المجلس ان يجيبوا عن هذا بـ « ان هذا من المواضع التي تصدق الحقيقة فيها بجزء من معنى اللفظ كالمخبر لا حقيقة له الا حال التكلم بالخبر والخبر لا يقوم به دفعة لتصدق حقيقته حال قيام المعنى بل على التعاقب في اجزائه فبالضرورة يصدق مخبراً حال النطق ببعض حروف الخبر والا لا يتحقق له حقيقة »[30] فاذا تسنى لهم ذلك

---

(٣٠) راجع فتح القدير (٥/٨١)

فانه يدفع بأن ما كان تدريجي الوجود وهو : الذي لا يمكن ان يدخل في الوجود دفعة واحدة بجميع اجزائه كالكلام فانه لا يدخل في الوجــود الا متدرجا لأنه مركب من حروف ولا يمكن النطق بحرفين منها دفعــة واحدة ، بل عند التطق بحرف لا ينطق بالحرف الآخر وعند النطق بالآخر يكون النطق بالاول قد فات وهكذا • فان الحكم في مثله أنه لما استحال وجوده جملة عقلا اعتبر وجوده عرفا والعرف انما يحكم بوجوده عنــد حصول آخر جزء من اجزائه ، ويعد ذلك حصولا له في اللغة وفي الشريعــة حقيقة • فاذا اعتبروا عقد البيع تدريجي الوجود فان القول بصدق حقيقته بجزء من معنى اللفظ يتنافى مع ما قرره الاصوليون من الحكم بحصــول المركبات عند حصول آخر جزء من اجزائه[٣١] •

المجاز الثاني : بناء على قول المنكرين ان اطلاق (البيعان) على المتعاقدين بعد الايجاب والقبول يكون مجازا باعتبار ما كان ، يكون اطلاق البائــع على الموجب بعد انتهائه من الايجاب مجازا ايضا باعتبار ما كان لأنه يكون بائعا بسبب ايجابه وهو بعد الايجاب يكون ايجابه مضى وانقضى فاطــلاق البائع عليه حينئذ يكون مجازا ، فيقعون بذلك في المجاز الذي ارادوا النأى عنه ، فما لزم المثبتين من المجاز بناء على حملهم الخيار على خيار المجلس ، يلزم المنكرين ايضا بناء على حملهم الخيار على خيار القبول وليس أحــد المجازين اولى من الآخر فارتضاء احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجــح•

المجاز الثالث : ان اطلاق البائع على الطرف الآخر الذي يصدر منــه القبول يكون مجازا باعتبار ما يكون ، لأنه بناء على الحمل على خيار القبول يطلق البائع عليه قبل صدور القبول منه ، واذا كان قبوله للعقد هو السبب ليكون بائعا يكون اطلاق البائع عليه قبل ذلك مجازا مرسلا باعتبار ما يكون•

---

(٣١) راجع العقد المنظوم للقرافي (ص/١١٨ـ١٩٩) مخطوطة دار الـكتب المصرية نسخة مصدرة والمحصول للرازي(ص/١٤٥ـ١٤٩) والاسنوي على المنهاج (٢/١٠٧ـ١١١) •

واما تبرير الحمل على خيار القبول بأن فيه جمعا بين الادلة . فانه في حيز المنع ، لأن ارتضاء التأويل سبيلا الى الجمع بين الادلة انما يصار اليه عند التعارض بينها بأن يدل البعض منها على خلاف ما يدل عليه البعض الآخر ، ولا تعارض بين الآيات والحديث ، بل الانسجام بينهما متأت ، والانساق تام ، والحاجة الى الجمع والتوفيق منتفية ، لأن الآيات دلت على الوفاء بالعقد ، واباحة الاكل من الاموال عن طريق التجارة عن تراض ، والحديث بين متى يتم العقد حتى يجب الوفاء به ، ومتى تتم التجارة عن تراض حتى يباح الاكل عن طريقها كما ذكرنا آنفا ، فيكون الحديث مبينا للآيات لا دالا على خلاف ما أتت به من الحكم .

واما حمل التفرق الوارد في الحديث على التفرق بالاقوال نظراً الى استعماله بهذا المعنى في بعض الآيات الكريمة ، فلو سلم أنه استعمل في الآيات حقيقة لا مجازا ، فانه لا يسلم ان هذا الاستعمال يستلزم تعين هذا المعنى ليكون مراداً في الحديث ، والا لاستلزم ذلك ان يكون استعمال اى لفظ بمعنى في نص من النصوص مستلزما لاستعماله بهذا المعنى في جميع النصوص ، وهذا مما يتعذر القول به ، لأنه من المسلمات في اللغة ان كثيرا من الالفاظ تستعمل في عدة معان ويحتاج في تعيين المراد الى دليل يعينه ، فلو كان الأمر كما ذكرنا لكان استعماله بمعنى في موضع دليلا على تعين هذا المعنى في جميع المواضع لا دليل آخر ، وكان هذا يكفينا مؤنة البحث عن دليل يرجح أحد المعنيين او المعاني على الآخر ، ويغني العلماء عن الخلاف في المراد من القرء أهو الحيض او الطهر ؟ والمراد من النكاح أهو الوطؤ أم العقد ؟ وغيرهما من الالفاظ التي استعملت في أكثر من معنى .

أضف الى ذلك ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالأقوال يؤدي الى مجاز عقلي وهو : نسبة الشيء الى غير ما حقه ان ينسب اليه . ذلك ان الفعل (يتفرق) اسند الى المتبايعين ، واذا كان المراد تفرق الاقوال كان حق الفعل ان يسند الى اقوالهما لا اليهما ، فالمتبايعان غير ماحق الفعل ان يسند

اليه ، وهذا يتنافى مع ما درج عليه المنكرون لخيار المجلس من النأى عن المجاز والسير حثيثا نحو الحقيقة في الحديث ما وجدوا الى ذلك سبيلا .

واما كون التفرق مترتبا على الاجتماع فهذا مسلم ولكن تقييد الاجتماع بأن يكون سببا للبيع فهو تقييد لم يظهر لنا دليله ، كما لم يظهر لنا مانع من ترتبه على اجتماع المتبايعين بابدانهما ، بل الظاهر ترتبه عليه كما هو المتبادر الى الاذهان من ذكر التفرق .

واما الاعتراض الثاني : القائم على ان الامام مالكا رحمه الله من رواة هذا الحديث ولم يعمل به . فانه يدفع بأن عمل الراوى خلاف ما يرويه لا يكون قادحا في الحديث اذ ربما صح الحديث عنده ولكنه خالفه لمعارض راجح في نظره ، وهذا لا يكون ملزما لغيره ، ولم ينفرد الامام مالك برواية الحديث بل روى من طريق غيره ، فاذا تعذر من جهته لم يتعذر من جهة غيره ، واذا ثبت عدالة الرواة وجب العمل به[٣٢] . ثم ان الحديث حجة على كافة الأمة والراوى واحد منها ، فهو محجوج به كغيره ، وعدم التزامه بمقتضى ما يرويه ، وعمله بخلافه قد يكون لتأويل فلا يقدح في الحديث ولا يوجب رده[٣٣] .

واما القول بأنه ليس للتفرق حد معلوم فيجاب عنه بأن العرف يحدده، ويرجع فيه وفي نظائره الى عادة الناس وحال المكان الذي اجتمع فيه المتبايعان[٣٤] واما القول بأن اهل المدينة لم يعملوا بخيار المجلس ، فيجاب عنه بأن اهل المدينة جزء من الامة لا كلها فلا يكون عملهم حجة على سائر الامة[٣٥] .

واما الاعتراض الثالث : القائم على ان الحديث منسوخ بحديث

---

(٣٢) انظر الروض النضير (٣/٥١٧)
(٣٣) راجع : اصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)
(٣٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٨)
(٣٥) انظر اصول الاحكام للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)

« المسلمون على شروطهم » وحديث « اذا اختلف البيعان استحلف البائع » فانه يدفع : بأن دعوى النسخ انما تتأتى اذا وجد تعارض بين حديث الخيار والحديثين الآخرين ، ولا وجود لهذا التعارض لأن المراد بالشـــرط في الحديث الاول والبيع في الحديث الآخر هو العقد التام اللازم الذي انقطعت خياراته التي منها خيار المجلس •

واما لاعتراض الرابع : القائم على ان ما ورد في بعض روايات الحديث من زيادة « ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله » يدل على عدم ثبوت خيار المجلس • فانه يدفع : بأن الاستدلال بهذه الزيادة على ثبوت خيـار المجلس أدنى الى الفهم واحق بالتسليم من الاستدلال بها على عدم ثبوت هذا الخيار • ذلك : أن المراد من لفظ (الاستقالة) فسخ البيع بحكم خيار المجلس ، غاية ما في الامر استعمال هذا اللفظ مجازا ، وهو تجوز ســائغ لا يأباه الحديث ، ولا يضيق به اسلوبه ، ولا ضير في المصير اليه ما دام هناك دليل يدل عليه ويزكي هذا التجوز ، ويدل عليه أمران :

الاول : تعليق الاستقالة على التفرق وانها ترتفع بالتفرق وتصح قبله ، فاذا حملت الاستقالة على خيار الفسخ وتجوز بها عنه صح هذا التعليق لأن الخيار يرتفع بالتفرق ، ويوجد قبله ، اما اذا حملت على معناها الحقيقي فان هذا التعليق لا يصح لعدم توقفها على التفرق ، وعـــدم ارتفاعها به ، ولا اختصاص لها بالمجلس اطلاقا •

الثاني : المنع من التفرق لأنه يبطل الاستقالة على صاحبها • فينبغي ان تحمل الاستقالة على معنى يكون التفرق مبطلا له كي يكون المنع من التفرق مناسبا ، وهذا يقتضينا ان نحملها على خيار الفسخ لأن التفرق مبطل له فيناسب المنع من التفرق المبطل للخيار على صاحبه •

اما اذا حملت على الاقالة الحقيقية فالمنع من التفرق لا يكون مناسبا لأن التفرق لا يبطلها ، ومعلوم انه لا يحرم على أحد المتبايعين ان يفارق الآخر خوف الاقالة الحقيقية(٣٦) •

هذا • وبدفع هذه الاعتراضات التي صوبت نحو الاستدلال بحديث خيار المجلس ينهض الحديث حجة تعلن ثبوت هذا الخيـــار بكل جلاء ووضوح وبالنسبة للاجابات عن ادلة المنكرين لخيار المجلس • فان المتأمل اذا اعطى تلك الاجابات حقها من التأمل لم يستشعر حرجا من التسليم بها• وبهذا يظهر لنا ان حجة المثبتين لخيار المجلس هي الراجحة • ويؤيد هذا الرجحان بالاضافة الى ما ذكرنا أمور :

الاول : ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما • انه كان اذا بايع رجـــلا فأراد ان يتم بيجعته قام يمشي هنيهة فرجع اليه • وبفعل ابن عمر وهو راوى الحديث يعتضد ما ذكرنا من معنى التفرق • لأنه فسر الحديث بفعله وهو راويه فيكون اعلم بمعناه •

الثاني : ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالاقوال الغاء لفائدة الحديث لأن الخيار بعد الايجاب وقبل القبول ثابت لـكل من المتبايعـين اذ لا عقد بينهما ، فالاخبار بثبوته لهما يكون خاليـــا عن الفائـدة على هذا التقدير •

الثالث : ادلة صريحة في ان لكل واحد من المتبايعين الخيار في مجلس العقد مالم يتفرقا عنه بابدانهما ، نكتفى منها بما يلي :

اولا : ما اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا ، وكان جميعا ، أو يخير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع • وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » فقوله « مالم يتفرقا وكان جميعا » يدل على ان التفرق عن المجلس بعد الاجتماع فيه • وقوله « او يخير احدهما صاحبه » اي يخيره قبل التفرق عن المجلس بأن يقول له : « اختر »[٣٧] •

ثانيا : ما اخرجه البيهقي بسنده الى سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر

---

(٣٦) راجع الروض النضير للسباغي (٣/٥١٨)

وعن عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس انهما كانا يقولان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اشترى بيعا فوجب له فهو بالخيار مالم يفارقه صاحبه ، ان شاء أخذه ، فان فارقه فلا خيار له اثبت الحديث الخيار للمتبايعين بعد وجوب البيع كما تدل على ذلك فاء التعقيب فيكون الخيار عقب وجوب البيع • ويقصد بوجوبه تمامه وابرامه ، والحديث ظاهر في خيار المجلس » •

ثالثا : ما اخرجه البيهقي من حديث عمرو بن شعيب قال : سمعت شعيبا يقول : سمعت عبدالله بن عمرو يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ايما رجل ابتاع من رجل بيعة ، فان كل واحد منهما بالخيار حتى يتفرقا عن مكانهما الا ان تكون صفقة خيار ، فلا يحل لأحد ان يفارق صاحبه مخافة ان يقيله » فقوله « عن مكانهما » صريح في ان المراد من التفرق التفرق بالابدان •

وبملاحظة هذه الادلة ملاحظة فاقهة ، واعطائها حقها من التأمل وامعان النظر يتبين لنا ان المثبتين لخيار المجلس لا يعوزهم سند ، ولا تنقصهم حجة واذا جاز لنا ان تختار ايا من هذين الرأيين فاننا لا نستشعر حرجا من الميل الى رأى المثبتين ، وارتضاء السير في طريقهم ، وهم يمنحون المتبايعين مزيدا من الفرصة للتروى والتفكير •

ولا نريد ان نتجاوز هذا الموطن دون ان نقف مع المنكرين لخيار المجلس وقفات :

الوقفة الاولى : حيال قولهم : ان في خيار المجلس ابطال الحق بدون رضا صاحبه ، فان هذا القول يلزمه عدم القول بخيار القبول لان ما يتصور ان يكون ابطال الحق في خيار المجلس يوجد ايضا في خيار القبول لان من قضيته الحق للموجب ان يرجع عن ايجابه ما دام القبول لم يصدر من

---

(٣٧) الروض النضير (٣/٥١٦)

(٣٨) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨)

الآخر • وبعد أن اوجب البائع البيع اصبح للمشترى حق تملك المبيع بأن يقول قبلت ويملك ، فاذا رجع البائع عن ايجابه يبطل حق المشترى في ذلك ، فكان في خيار القبول ابطال للحق ، واذا امكن القول بأن في خيار القبول ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، فانه يمكن القول بأن في خيار المجلس ايضا ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، لأن الشرع ما دام علق لزوم البيع وتمامه الذي يتم به الملك على التفرق فان الذي يحصل للمشترى قبل ذلك هو حق التملك بأن يتفرق عن المجلس ويملك ، اما حقيقة الملك فلا تحصل له الا بعد التفرق فما يغتفر في خيار القبول من ابطال الحق ينبغي ان يغتفر في خيار المجلس ايضا •

الوقفة الثانية : حيال القول بأن خيار المجلس يجعل مصير العقد غير محدد ووقت انبرامه غير منضبط ، فيخل باستقرار التعامل[٣٩] • وهذا القول فيه من الحرص على انضباط العقد ، والخوف على التعامل من عدم الاستقرار مالا يخفى • غير انا اذا عرفنا ان في مثل هذا يرجع الى عرف الناس وعادتهم في اعتبار التفرق ، وانفضاض المجلس ، فان هذا الخوف يتلاشى ، وأن ذلك الحرص لا يمس بسوء • وقد بين الفقهاء كيفية تحديد العرف واعتبار مكان العقد للتفرق الذي يلزم به العقد وينبرم ، واننا نؤثر ان ننقل ما قاله الخطابي في هذا الصدد كما ينقل عنه صاحب الروض النضير يقول الخطابي :

« فاذا كانا (اى المتبايعان) في بيت فان التفرق انما يقع بخروج احدهما منه ، وان كانا في دار واسعة فانتقل احدهما من مجلسه الى بيت أو نحوه فانه قد فارق صاحبه ، وان كانا في سوق او على حانوت فهو بأن يولى عن صاحبه، ويخطو خطوات ونحوها »[٤٠] •

ثم ان التفرق ليس بدعا في تحديد العرف له بل هناك نظائر له تحتاج

---

(٣٩) وهذا معنى قول الامام مالك رحمه الله : « ليس لهذا حد يعلم » واليه ذهب المرحوم الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهورى • راجع مصادر الحق في الفقه الاسلامي للدكتور السنهورى (٢/٣٨)

(٤٠) انظر الروض النضير للسباغى (٣/٥١٨)

في تحديدها الى العرف كالتقابض فان العرف هو الذي يحدده حسب طبيعة الاشياء فقد يكون بأن يجعل الشيء في يد المشترى ، وقد يكون بالتخلية بينه وبين المبيع واشياء أخرى كثيرة تتحدد بالعرف ، يرد بها الشرع وتبينه العادة، والمنكرون لخيار المجلس لا ينكرون العرف ، بل يقولون به اكثر من غيرهم اضف الى ذلك ان خيار المجلس او افقد العقد انضباطه باعتبار عدم انضباط وقت انفضاض المجلس الذي يؤدى بدوره الى عدم انضباط وقت لزوم العقد والثبات فيه فان خيار القبول ايضا يؤدى الى ذلك لأن العقد ما دام لايتم الا بالقبول والمشترى له الحق في القبول او الرفض الى انفضاض المجلس فاننا لا نعلم متى يقبل البيع حتى يكون لازما منبرما .

الوقفة الثالثة : حيال القول بأن خيار المجلس يضعف قوة العقد ، ويزعزع الزامه ، ويهدر حرمته (٤١) فان هذا القول رغم مافيه من الحرص على العقد والحفاظ على قوته . وابعاده من زعزعة الزامه ، وصيانته من انهدار حرمته ، غير ان الذى يظهر لنا ان العقد تلتمس له القوة بعد تمامه ، ويحافظ على الزامه بعد لزومه ، وتصان حرمته بعد انبرامه ، وما دام الشرع علق تمام العقد وانبرامه على التفرق فان طلب القوة والالزام له قبل ذلك يكون طلبا للشيء قبل أوانه ، وما دام مدار بحثنا هو العقد الشرعي فان الشرع اعتبر لزوم العقد بذلك ، كما دل على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبعد انبرامه كما اراد الشارع ، فان عناصر القوة والالزام تتوفر له ، والاحترام يجب له ، وبهذا لايكون الخيار ماسا للعقد بسوء ولا يصيبه بمحذور .

ثم ان التراضي معتبر في تمام العقود ، واعتبر الايجاب والقبول دليلا عليه ، وخيار المجلس يقويه ، لأنه اذ انتهى المجلس وتفرق المتعاقدان دون فسخ للعقد فان هذا يدل على منتهى الرضا ، حيث اتيحت للعاقدين فرصة اكبر للتروى والتفكير .

---

(٤١) هذا ما يراه الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهورى رحمه الله : انظر مصادر الحق في الفقه الاسلامي (٢/٣٨)

الوقفة الرابعة : حيال تأويل حديث الخيار بأن القصد منه تحـديد الوقت الذي ينقطع فيه كل من خيار الرجوع وخيار القبول ، وانه وقت تفرق المتعاقدين بالابدان لا بالاقوال[٤٢] فان هذا التأويل كان من الممكن التسليم به لولا الاحاديث التي ذكرنا قسما منها ، والتي نصت على ان الرسول صلى الله عليه وسلم اثبت الخيار بعد وجوب البيع وتمامه ، اما مع ورود تلك الاحاديث فانه من الصعب التسليم بهذا التأويل ، لأن وجوب البيع الذي ورد في تلك الاحاديث لا يتأتى الا بعد تمام الايجاب والقبول ، اما بعد الايجاب وقبل القبول فلا يتحقق وجوب البيع الذى اثبت الرسول عليـه الصلوات والسلام الخيار بعده .

ثم ان هذا التأويل لا يتمشى مع ما جاء في بعض روايات الحديث من عبارة « او يقول احدهما لصاحبه اختر » لأن المتبادر الى الاذهان من (اختر) هو : اختر امضاء البيع او فسخه وذلك بعد تمامه ولزومه والتبادر علامـة الحقيقية ، ولهذا جنح اصحاب هذا التأويل الى تأويل هذه العبارة ايضا ، وذهبوا في تأويلها الى ان الموجب بعد صدور الايجاب منه له ان يستعجـل البت ويقول لصاحبه : اختر قبول الايجاب او رفضه ، وعند ذلك يمتنع على الموجب ان يرجع عن الايجاب ويتعين على الآخر ان يجيب فوراً بالقبول بالقبول او الرفض[٤٣] .

وهذا التأويل كسابقه مما يصعب التسليم به ، لأنه ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان كلمة (اختر) كانت تستعمل بعد وجوب البيع وتمامه .

منه : ما أخرجه البيهقي بسنده الى ابن عباس (رضي الله عنهما) ان النبي صلى

---

(٤٢) ذهب الى هذا التأويل الطحاوى رحمه الله ، ومـال اليـه الدكتور السنهورى ، راجع مختصر الطحاوى (ص/٧٤ـ٧٥) ومصـادر الحق (٣٩/٢)

(٤٣) وذهب الى هذا التأويل صاحب فتح القدير ، وأيده الدكتورالسنهورى . راجع فتح القدير (٧٨/٥ـ٨٢) ومصادر الحق (٣٩/٢ـ٤٠) هامش .

الله عليه وسلم بايع رجلا فلما بايعه قال اختر ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هكذا البيع » فقوله : فلما بايعه قال اختر » يدل على ان طلب الاختيار حصل بعد الايجاب والقبول ، وقد دل قوله (ص) : « هكذا البيع » على جواز ذلك لأنه استحسان منه لقول الرجل والاستحسان من الرسول (ص) تقرير وهو دليل الجواز .

ومنه : ما اخرجه البيهقى بسنده الى جابر رضى الله عنه انه قال اشترى النبي صلى الله عليه وسلم من أعرابي حمل خبط فلما وجب قال له صلى الله عليه وسلم اختر فقال له الاعرابى ان رأيت كاليوم قط بيعا خيرا وأفقه ممن انت قال من قريش » فقوله « فلما وجب » صريح في المقصود .

ومنه : ما اخرجه البيهقى بسنده الى عبدالله بن طاووس عن ابيه ، قال : خير رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بعد البيع فقال الرجل : عمرك الله من انت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : امرؤ من قريش ، قال: فكان ابي يحلف ما الخيار الا بعد البيع » فقوله : بعد البيع والحلف ما الخيار الا بعد البيع ظاهر في المراد(٤٤) .

فهذه الجملة من الروايات من فعله عليه الصلوة والسلام التى دلت على ان التخيير يكون بعد وجوب البيع بتمام الايجاب والقبول تحيد بمطيل النظر فيها عن الميل الى هذا التأويل لكلمة (اختر) وتحدوه الى الجنوح الى ابقائها على ما تبادر الى الاذهان منها في تلك الروايات ، من حصولها بعد الايجاب والقبول .

انقطاع خيار المجلس :

ينقطع خيار المجلس ، ويلزم البيع ، ويصبح العقد باتاً لا رجوع فيه

---

(٤٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٦_٥١٧)

(٤٥) راجع المهذب (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) ومغنى المحتاج (٢/٤٥) ونهاية المحتاج (٣/٨٩)

بأحد الامور الآتية :

١ ـ التفرق بالأبدان . اذ به ينفض المجلس ، فينقطع الخيار المتعلق به ، وقد جاءت الاحاديث صريحة في ذلك . ويتحقق ذلك بأن يتفرق المتعاقدان بابدانهما بحيث اذا كلم احدهما الآخر على العادة لم يسمع كلامه . ويرجع في تحديده الى عرف الناس وعادتهم فيما يعتبرونه تفرقا ، وقد مر تفصيل ذلك[٤٥] لأن الشرع لم يحدده ، كما انه ليس له حد لغة ، وما كان كذلك فانه يرجع فيه الى العرف[٤٦] فما اطلقه الشارع ولم يبنيه وعلق عليه حكما يحمل على ما تعاهده الناس، واعتادوه . كالقبض والحرز وما الى ذلك .

٢ ـ التخاير . وهو : ان يقول كل واحد من المتبايعين بعد الايجاب والقبول، وقبل ان ينفرقا بابدانهما : « اخترت امضاء العقد أو الزامه أو اخترت العقد أو اسقطت خياري » أو يقولا : تخايرنا وامضينا العقد أو أجزناه أو ابطلنا الخيار أو افسدناه » أو يقول أحد المتعاقدين للآخر : اختر امضاء العقد او فسخه ، فيقول الآخر : اخترت امضاء العقد وبذلك يلزم العقد من الطرفين[٤٧] .

وذكر صاحب نهاية المحتاج أن التخاير كما يكون صراحة كذلك يكون ضمنا ، وذلك بأن يتبايعا العوضين مثلا فيبيع المشترى المبيع للبائع في المجلس بعد قبضهما ، لأن البيع الثاني متضمن لاجازة البيع الاول والرضا بلزومه ، لأن الثاني لا يصح بدون لزوم الاول وتمامه ، فيدل على ابرام الاول اقتضاء ، فيقدر (اجزت) قبل قوله (بعت) فيكون بمثابة قوله : « اجزت وبعت » قال صاحب نهاية المحتاج : « ... أو ضمنا بان يتبايعا العوضين بعد

---

(٤٦) انظر مغنى المحتاج (٢/٤٥) والمغنى لابن قدامة (٤/٦)

(٤٧) راجع نهاية المحتاج (٣/٨٨) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) وما بعدها ومغنى المحتاج (٢/٤٤ـ٤٥)

(٤٨) نهاية المحتاج (٣/٨٩)

قبضهما في المجلس ، اذ ذلك متضمن للرضا بلزوم الاول [٤٨] .

ويدل على انقطاع خيار المجلس بالتخاير أمران :

الاول : قوله (ص) : أو يقول احدهما لصاحبه اختر .

الثاني : ان الخيار حق للمتبايعين فيسقط باسقاطهما

هذا في التخاير بعد العقد . ولم نعثر على خلاف في ذلك غير ماذكره صاحب المغنى من « أن ظاهر كلام الخرقي أن الخيار يمتد الى التفرق ، ولا يبطل بالتخاير قبل العقد ولا بعده وهو احدى الروايتين عن أحمد (رحمه الله) لان اكثر الروايات عن النبى صلى الله عليه وسلم : « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » دون تقييد او تخصيص .

والرواية الثانية : ان الخيار يبطل بالتخاير ، وهذه الرواية هي الراجحة لان الزيادة التى دلت على انقطاع خار المجلس بالتخاير بعد العقد والتى ذكرناها صحت ايضا والاخذ بها اولى [٤٩] .

فان قال احدهما لصاحبه « اختر » ولم يقل الآخر شيئا :

ففى سقوط خيار القائل قولان :

الاول : ان خياره يسقط ، ويدل على ذلك أمران :

احدهما : قوله (ص) : « او يقول احدهما لصاحبه اختر » حيث علق الخيار على النطق بكلمة (اختر) فيسقط عند النطق بها ، كما هو مقتضى ظاهر الحديث .

ثانيهما : ان القائل جعل مايملكه من الخيار لصاحبه فيسقط خياره [٥٠] .

القول الثاني : ان خياره لايسقط . ووجه هذا القول هو : قياس هذه المسألة على تخيير الزوجة ، فكما ان الرجل لو جعل لزوجته الخيار فلم

---

(٤٩) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٦ وما بعدها) .

(٥٠) المرجع السابق

تختر شيئا لايبطل هذا التخيير حق الرجل في الطلاق بعد ذلك ، كذلك تخيير القائل صاحبه في امضاء العقد او فسخه لايبطل حق القائل في الخيار مادام صاحبه لم يختر شيئا واما الحديث فيحمل على انه خير صاحبه فأختار ، فلمعلق عليه ليس مجرد قول (اختر) بل بضميمة اختيار صاحبه الى هذا القول .

والراجح هوا لقول الاول القائل بسقوط الخيار . ويرجحه أمور :

١ ـ ان ظاهر الحديث هو تعليق الخيار على مجرد قول القائل : « اختر » فضم شيء آخر اليه مخالفة لظاهر الحديث ، وحمل للحديث على معنى لايقتضيه ظاهره بلا دليل .

٢ ـ ان قول القائل (اختر) يتضمن الرض باللزوم ، ولو اختار لزوم البيع يسقط خياره ، فكذا القيام بما يتضمنه .

٣ ـ ان قياس هذه المسألة على جعل الخيار للزوجة قياس مع الفارق .ووجه الفرق أن جعل الخيار للزوجة تمليك . لان الزوجة لاتملك الخيار في الطلاق ، فجعل الخيار لها تمليك لها مالم تكن تملكه ، فاذا لم تقبل سقط التمليك ، ويرجع الحق للزوج كما كان .

واما جعل احد المتابعين الخيار لصاحبه ، فهو اسقاط ، لان كل واحد منهما يملك الخيار فتمليك احدهما الآخر الخيار يكون تمليكا لما يملك فلا يصح لانه تحصيل الحاصل ولما لم يكن تمليكا يكون اسقاطا فيسقط .

واما بالنسبة للساكت ففي بقاء خياره قولان :

الاول : ان خياره يبقى . ووجه هذا القول :

ان الساكت لم يوجد منه مايبطل خياره ، والسكوت غير متضمن للرضا .

الثاني : ان خياره يسقط . واستدل لهذا القول بقياس سقوط

---

(٥١) قارن بمغنى المحتاج (٤٥/٢)

الخيار على ثبوته ، فكما ان ثبوت خيار المجلس لايتبعض بأن يثبت لاحدهما دون الآخر بل يثبت لهما معا فكذا سقوطه ينبغي ان لايتبعض بأن يسقط خيار احد المتعاقدين دون الآخر ، بل اذا سقط خيار احدهما لابد ان يسقط خيار الآخر ليتساويا في سقوط خيارهما كما تساويا في ثبوته لهما (٥١) .

والراجح هو القول الاول القائل ببقاء خياره . ويرجحه أمور :

١ ـ قوة دليله حيث لم يوجد مايبطل خياره ، ولان أسقاط خياره دون ان يصدر منه مايسقطه يتنافي مع كون الخيار له ، لان معنى الخيار ان يختار هو بنفسه مايراه ولم يحصل ممنه ذلك ، فاسقاطه بفعل الغير لاينسجم مع ذلك .

٢ ـ ماتمسكوا به من القياس قياس مع الفارق ، وجه الفرق : ان ثبوت الخيار من الشارع وهو حين اثبته لهما لتساويهما في الحاجة الى التروي الذى من أجله شرع الخيار ، اما الاسقاط فهو فعل منهما ، وفعل احدهما لايلزم الآخر .

٣ ـ يعارض هذا القياس بقياس خيار المجلس على خيار الشرط ، ففي خيار الشرط لو كان الخيار لهما معا فاختار احدهما دون الآخر لزم في حقه وحده ولا يلزم في حق الآخر . فهو كان ثابتا لهما معا بينما في سقوطه تبعض فسقط خيار احدهما دون الآخر (٥٢) .

التخاير في ابتداء العقد :

اختلفت اقوال العلماء في قطع التخاير في ابتداء العقد لخيار المجلس الى قولين :

القول الاول : انه لايقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بأمرين :

الاول : ان اسقاط الشيء فرع لوجوده ، وفي ابتداء العقد حق الخيار

---

(٥٢) قارن بنهاية المحتاج (٣/٨٩) والمغنى لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

(٥٣) قارن بالمغنى لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

غير موجود لان سببه البيع ، ولايوجد المسبب قبل سببه ، ومادام غير موجود لايصح اسقاطه بالتخاير لعدم تصور ذلك[٥٣] .

الثاني : قياس هذه المسألة على اسقاط خيار الشفيع في العقد فكما ان أسقاط خيار الشفعة في العقد لايصح بل يبقى على خياره ، فكذلك اسقاط خيار المتابعين لايبطل خيارهما .

القول الثاني : أنه يقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بما يلي :

١ ـ قوله (ص) : « فان خير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع » فالحديث صريح في ترتب التبايع على التخاير كما تفيد ذلك الفاء التعقيبية . ولا يتأتي ذلك الا بكون التخاير في ابتداء العقد .

٢ ـ قوله (ص) : « الا ان يكون البيع كان عن خيار ، فان كان البيع عن خيار فقد وجب البيع » ففى الحديث من التصريح بالمراد ما لايدع مجالا للتعويل على مايخالفه .

٣ ـ قياس خيار المجلس على خيار الشرط بجامع ان كلا منهما خيار في البيع، وخيار الشرط يجوز اخلاء البيع عنه فكذا خيار المجلس [٥٢] .

والذى يظهر رجحانه هو القول الثاني القائل بأن التخاير في ابتداء العقد يقطع خيار المجلس لان الحديثين صريحان في المقصود مما يجعل القول بعدم قطعه خيار المجلس مخالفة لظاهر الحديثين .

ولكن الذى يظهر لنا ان قياس خيار المجلس على خيار الشرط قياس مع الفارق وجه الفرق ان خيار المجلس اثبته الشارع للمتبايعين أرادا ام لم يريدا ، ولايحتاج الى ان يذكراه في العقد ، بل يثبت بلا ذكره ، أما خيار الشرط فان الشارع وان اباح للمتبايعين اشتراطه الا انه يثبت باثبات المتعاقدين في العقد ، وينبغى لثبوته ذكره فيه ، ويخلو البيع عنه بسكوت المتبايعين عنه في ابتداء العقد ، ولايتوقف خلوه على اخلاء المتبايعين البيع عنه ، اما خيار المجلس فلا

يخلو البيع عنه الا باخلاء المتبايعين • فافترقا فلا يلزم خلو البيع عن خيار الشرط خلوه عن خيار المجلس •

ولهذا فأننا نميل الى اخلاء الاستدلال للقول الثاني عن هذا القياس•

واما ما استدل به القائلون بأن التخاير فى ابتداء العقد لايقطع الخيار فان مجال المناقشة فيه واسع ، ويجاب عن ادلتهم بمايلي :

أ ـ ان قولهم ان التخاير في ابتداء العقد اسقاط للحق قبل سببه • يجاب عنه : بأن سبب الخيار هو البيع الخالى عن التخاير في ابتداء العقد ،اما البيع مع التخاير فكونه سببا لخيار المجلس في حيز المنع ، واذا لم يكن سببا لايتأتي ماقالوه من اسقاط الشيء قبل سببه •

ب ـ ان قياس التخاير في ابتداء العقد على اسقاط خيار الشفيع في العقد قياس مع الفارق وجه الفرق : ان الشفيع اجنبى عن العقد فلا يصح ان يسقط في العقد حق من لادخل له فيه ، واما المتبايعان فليسا كذلك لعدم كونهما اجنبيين[55] •

٣ ـ موت احد المتعاقدين •

اختلف العلماء في ابطال موت احد المتعاقدين لخياره الى رأيين •

الاول : انه لايبطل خياره بل ينتقل حق خيار المجلس الى الورثة ويثبت لهم • وهذا هو الاصح عند الشافعي رحمه الله[56] •

الثاني : انه يبطل خياره ويقطعه ، والى هذا ذهب الامام احمد رحمه الله[57] •

أدلة الرأي الاول :

استدل القائلون بعدم ابطال موت أحد المتعاقدين لخياره بمايلي :

---

(٥٤) قارن بالمرجع السابق

(٥٥) قارن بالمغني لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

(٥٦) راجع مغنى المحتاج (٢/٤٦) ونهاية المحتاج (٣/٨٩)

(٥٧) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٧)

١ - قوله (ص) : « من ترك مالا او حقا فلورثته » وجه الاستدلال ان الحديث دل على ان موت صاحب الحق لايبطل حقه بل ينتقل الى ورثته ويثبت لهم ، والخيار حق فلا يبطل بموت من له الخيار بل يكون لورثته [٥٨] .

٢ - قياس خيار المجلس على خيار العيب بجامع ان كلا منهما حق لازم ثابت في البيع ، وخيار العيب يورث بالاتفاق فكذا خيار المجلس [٥٩].

دليل الرأي الثاني :

استدل القائلون بابطال موت احد المتعاقدين لخياره • بأن الخيار تعذر منه ، لانه ارادة ومشيئة ولايتصور ذلك منه فيبطل ولاينتقل الى ورثته لانه وصف للمتعاقد يختص بشخصه وانه عرض والعرض لايقبل الانتقال ، والارث انما يكون فيما يقبل الانتقال [٦٠] .

والذى يظهر رجحانه هو الرأى الثاني ويرجحه أمور :

اولا : ان الارث يجرى فيما يقبل الانتقال كالاعيان مثلا واما الاوصاف والاعراض فهى غير قابلة للانتقال كما ذكرنا .

ثانيا : ان قياس خيار المجلس على خيار العيب قياس مع الفارق وجه الفرق ان سبب خيار العيب هو فوات جزء من المبيع ، وهذا الجزء الفائت عين استحقه المورث فانتقل استحقاقه الى الوارث • فالمنتقل في خيار العيب عين مالي يطالب به الوارث فاذا عجز البائع عن تسليمه فسخ الوارث العقد لاجله او تنازل عنه فينبرم العقد ، ومن هنا يتأتي الخيار ، وليس المنتقل الى

---

(٥٨) راجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص٣٧)

(٥٩) راجع مغنى المحتاج(٢/٤٦) والهداية معفتح‌القدير والعناية (٥/١٢٥)

(٦٠) قارن بالهداية مع فتح القدير (٥/١٢٥)

الوارث هو الخيار نفسه • واما خيار المجلس فهو ارادة محضة لاتقبل الانتقال [٦١] •

ثالثا : ان الحق الوارد في الحديث يراد به مايقبل الانتقال ، ولم يترك على اطلاقه بل قيده قوله فلورثته بما يكون قابلا للانتقال • وهذا واضح جلي• لان مايكون للورثة مما كان للمورث لايكون لهم الا عن طريق الانتقال ، وذلك فيما يقبل الانتقال لافيما لايقبله كالخيار الذى هو وصف وعرض •

رابعا : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قيد ثبوت خيار المجلس بقيد هو عدم التفرق فاذا انتفى القيد بوجود التفرق ينتفى الحكم وهو خيار المجلس كما هو مقتضى مفهوم المخالفة الذى يحتج به القائلون بالانتقال الى الورثة • والموت اعظم تفرق لانه تفرق بالروح والبدن • فاذا انتفى الحكم فكيف يتصور انتقاله ؟ لان العدم لاينتقل ، فالقول بعدم الانتقال الى الورثة، وقطع الخيار هو الذى يتمشى مع الاحتجاج بالمفهوم ، وينسجم معه •

والله اعلم بالصواب •



(٦١) قارن بالعناية للبابرتى (١٢٥/٥) وراجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص/٣٧) وما بعدها •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه اجمعين سبحانك اللهم لاعلم لنا الا ماعلمتنا انك انت العليم الحكيم .

المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الامام الاعظم

الصلة بين الفلسفة والمقولات

عندما يتصدى الباحث للكتابة حول مسألة من المسائل العلمية ينبغي ان يذكر في بادىء الأمر ارتباط هذه المسألة بالفن الذي تنتمي اليه وتنخرط في اطاره لكي يسير هو ويسير معه القارىء على هدى وبصيرة . فلذلك أرى من الواجب اذا اردنا ان نلقي بصيصا من الضوء على الصلة بين المقولات والفلسفة ان نعرف اولا : ماهي الفلسفة ؟ وعم تبحث ؟

فاذا عرفناها وعرفنا الاشياء التي تبحث فيها عند ذلك ينجلي لنا الامر ويتضح اذا كانت هناك صلة بين المقولات والفلسفة ام لا .

فنقول : ـ

ان الفلسفة تبحث في حقائق الاشياء على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية .

والمقولات اسم للاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج فهي اذا من مباحث الفلسفة فعلم المقولات على هذا الاعتبار فن من فنون الحكمة لان

علم المقولات فن من فنون الحكمة

الحكمة تبحث في المحسوسات وماوراء المحسوسات تبحث في الواجب والممكن والمستحيل • اما علم المقولات فلا يبحث الا في الممكن الموجود من حيث كونه جوهرا او عرضا • فلا تتناول مباحث المعدوم (ممكنا او مستحيلا) ولا تتناول الواجب ذاتا او صفة فذات الله تعالى ليست جوهرا وصفاته ليست اعراضا[1] فعلى هذا نستطيع ان نعرف علم المقولات • بانه علم يبحث فيه عن الاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج • وان موضوعه :الممكنات الموجودة من حيث كونها جوهرا او عرضا كما أو كيفا الخ•[2]

لقد ظهر لنا بديا مما ذكرنا من تعريف كل من الفلسفة والمقـــولات أن الصلة تامة بينهما بل الصلة ها صلة الجزئي بالكلي اذ الفلسفة بعمومها وشمولها للعالم المحس وماوراء المحس تكون كالكلى بالنسبة لعلم المقولات الذى لايتعلق الا بالعالم المحس •

فوائد علم المقـــولات

علم المقولات له فوائد عظيمة لرجال الدين لانهم عندما يريدون أن يستدلوا على وجود الاله جل شأنه يقسمون العالم الى جواهر واعراض ثم يثبتون حدوثها كلها فعندئذ يتم لهم اثبات حدوث العالم المكون من الجواهر والاعراض وبعد هذا يثبت وجود الاله المحدث لهذا العالم • ولاتنحصر فوائد المقولات في هذا فحسب بل انها تمكننا من استقراء الموجودات الممكنة بقدر الطاقة ومعرفة انها اما جواهر او اعراض ومعرفة احكام كل بما فيه غناء للعقل وتنوير للبصيرة وعون على تفهم ماخلفه لنا الاسلاف من كتب قيمة في العلوم المختلفة سيما كتب الاصول والمنطق والفلسفة والكلام •

(١) صفحة ٤٨ شرح العقائد النفسية للتفتازانى • وصفحة ٢٩٢ تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازاني •

(٢) حاشية العطار على شرح المقولات للعلامة السجاعى صفحة ٧

معنى المقــولة

المقولات لها معنى لغوى ومعنى اصطلاحى فهى لغة جمع مقولة بمعنى محمولة مشتقة من القول بمعنى الحمل لانها تحمل على الممكنات الموجودة في الخارج (اى تسند اليها) فيقال محمد جوهر والبياض كيف والعدد كم والابوة والبنوة من مقولة الاضافة والركوع والسجود من مقولة الوضع وهكذا • ولكنها اصطلاحا صارت علما على الاجناس العالية للممكـنات الموجودة [٣] •

الجنس واقسامه

مادمنا قد ذكرنا ان المقولات تطلق على الاجناس العالية فلابد ان نعرف ماهو الجنس ؟ وماهى اقسامه ؟ فنقول : ان الجنس هو كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو • وله اربعة اقسام •

١ - جنس عال أى لاجنس فوقه وتحته اجناس وذلك كالجوهر ويسمى جنس الاجناس •

٢ - وجنس سافل اى لاجنس تحته بل تحته انواع وفوقه الاجناس كالحيوان فان تحته الانسان والفرس مثلا وهذه انواع وليست اجناسا وفوقه اجناس كمطلق الجسم والجسم النامى •

٣ - وجنيس متوسط اى فوقه جنس وتحته جنس كمطلق الجسم وجسم نام •

٤ - وجنس منفرد اى لاجنس فوقه ولا جنس تحته وهو خارج عن ترتيب الاجناس ويمثلون له « بالعقل »بناء على ان الجوهر ليس جنسا له وان افراد العقول العشرة المندرجة تحته انواع •

أما اذا قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا منفردا بل جنسا

---

(٣) حاشية العطار على المقولات للسجاعى صفحة ٦

سافلا ان كان ماتحته انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان ماتحته من أفراد العقول اشخاصا [٤] .

لم خصت المقولات بالاجناس العالية

كل كلي يحمل على غيره فيقال مثلا زيد انسان والانسان حيوان . فلماذا خصت المقولات بالاجناس العاليه دون غيرها من الاجناس وسائر الكليات . والجواب ان المقولات لما اطلقت انصرفت الى الفرد الكامل في الحمل وهو الجنس العالى . وبيان ذلك ان كل كلي وان كان من شأنه أن يحمل على غيره الا أن هذه المقولات اوسع دائرة في الحمل . لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى النامى وعلى الحيوان وعلى أفراد الانسان صدق الجنس على افراده بمعنى تحققه فيها وحمله عليها . واما ما اندرج تحت الجوهر فانه يصدق على ماتحته ولا يصدق على شيء مما فوقه . فالجسم مثلا يصدق على النامى وعلى الحيوان ولا يصدق على الجوهر . فلا تقول الجوهر جسم لان الجوهر عند المتكلمين ينقسم الى الجسم والجوهر الفرد . وعند الحكماء الى الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل فلو حمل احد الاقسام عليه لاوهم انحصاره فيه ولكان حملا للخاص على العام وهو ممنوع عند أرباب العقول [٥] .

١ الجوهر عند المتكلمين
٢ الجوهر عند الحكماء

المقولات عشر

١ ـ الجوهر مثل زيد والدار والباب .

٢ ـ الكم مثل الخط والزمان والعدد .

٣ ـ الكيف مثل السواد والصحة والذكاء . والبياض

(٤) شرح المطالع صفحة ٨٢ وشرح الشمسية للقطب الرازى صفحة ٥١

(٥) انظر صفحة ٨٢ـ٨٣ـ٨٤ من شرح المطالع للقطب الرازى .

٤ ـ الأين مثل كون محمد في مكان خاص .

٥ ـ الاضافة مثل الأبوة والبنوة .

٦ ـ المتى مثل خسوف القمر ساعة معينة والسفر يوم كذا .

٧ ـ الوضع مثل الركوع والسجود .

٨ ـ الملك مثل التعمم ولبس القفاز .

٩ ـ الفعل مثل تسخين النار للماء مادامت مسخنة .

١٠ ـ الانفعال مثل تسخن الماء بالنار مادام متسخنا .

وقد نظم بعضهم امثلتها بقوله :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك — في بيته بالامس كان متكي

بيده غصن لواه فالتبوى — فهذه عشر مقولات سوا(٦)

وجه الحصر عند الحكماء

لايوجد اختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين على القول بمقولية الجوهر . وانما الاختلاف يدور حول بقية الاعراض . فذهب الحكماء الى ان الاعراض التسع من الاجناس العالية ولها وجود خارجي(٧) ووجه الحصر عندهم هو ان الممكن الموجود ان كان غير مفتقر الى ما يحققه ويبرزه فهو الجوهر وان افتقر الى مايحققه ويبرزه في الخارج فاما ان يقبل القسمة لذاته اولا . الاول الكم والثاني وهو الذي لايقبل القسمة اما ان لايتوقف تعقله على تعقل الغير او يتوقف الاول الكيف والثاني الاعراض النسبية السبعة . وهي الأين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال . فان كل واحد منها يتوقف تعقله على تعقل شيئين . فلذا اطلق عليها الاعراض النسبية لان النسبة لاتعقل الا بين اثنين مثلا الاضافة كالأبوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل البنوة وبالعكس . والمتى وهو حصول الشيء في الزمان نسبة بينه وبين الزمان

---

(٦) حاشية العطار صفحة ٨

(٧) شرح المواقف ص ٤٢٩

فيتوقف تعقل ذلك الحصول على شيئين هما ذلك الشيء والزمان وهكـــذا الباقي.(٨)

وقد اعترض بعضهم على هذا الحصر بأن النقطة والوحدة غير داخلتين في المقولات مع ان وجه الحصر قد شملهما اذ عرفوا النقطة بانها شيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا . والوحدة بكون الشيء لاينقسم واجيب بأنا لا نسلم بأنهما وجوديان اى لهما وجود في الخارج بل هما من الامور الاعتبارية . وان سلمنا وجودهما فلا يرد علينا الاعتراض ايضا لانا لم ندع حصر الاعراض كلها في التسع على معنى ان كل ماهو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها بل حصرنا فيها المقولات على معنى أن كل ماهو جنس عال للاعراض فهـــو احدى هذه التسع(٩) . والمستند الذي استند اليه الحكماء في هذا الحصر هو الاستقراء الناقص وهو لايفيد اليقين بل ظنا ضعيفا . كما يذكر الدكتـور على سامي النشار في كتاب مناهج البحث عند مفكري الاسلام . نقلا عـــن « التسهانوى » اعلم أن حصر المقولات في العشرة الجوهر والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لاسبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد للظن ـ ولهذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها . وقال : العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لايعقل الا مع الغير فهو النسبة او الاضافة او يعقـــل بدون الغير وحينئذ اما أن يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف(١٠).

---

(٨) راجع صفحة ٩ من كتاب المقولات لسجاعي

(٩) راجع ص ٩ من حاشية العطار وكذا ص ٤٣٣ من شرح المواقف .

(١٠) انظر صفحة ٤٠ من كتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور على سامى النشار .

تعاريف المقولات رسوم ناقصة

ما ذكروه من تعريفات للجوهر والكم والكيف الخ ليس تحديدا لها لانها بسائط والتحديد لايكون الا للمركبات من جنس وفصل . وهذه المقولات كما قدمنا اجناس عالية فلا جنس فوقها ولا ترسم رسما تاما ايضا لان الرسم التام لايكون بدون اخذ الجنس فيه . والاجناس العالية لاجنس لها . والسبيل الى تعريف المقولات ان ترسم رسما ناقصا فيذكر العرض العام لكل مقولة ثم تذكر خاصتها . فيقال مثلا الجوهر موجود لافي موضوع [١١] .

الخلاف في وجود العرض

نقد بيّنا ان الحكماء يقولون بوجود هذه الاعراض التسع كلها وذكرنا وجه الحصر عندهم . ولم يبق الا ان نذكر آراء المتكلمين حول هذه الاعراض فنقول : ان اكثر المتكلمين لم يعترفوا الا بوجود الكيف والأين في الاعراض وانكروا وجود الكم وبقية الاعراض النسبية فانها عندهم أمور اعتبارية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فانهم يقولون مثلا : ليس للكم وجود ولا زيادة على الجسم فلا وجود في الخارج الا للاجزاء التى تركب منها الجسم . لقد نص في شرح المواقف على ان المتكلمين انكروا المقدار والعدد بناء على تركب الجسم عندهم من الاجزاء التى لاتتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب منها الجسم عندهم بل هي منفصلة في الحقيقة الا انه لايحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها . فلا يسلمون ان هناك اتصالا اى امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التى تعرض في الجسم بينها حد مشترك والعدد امر اعتبارى لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية [١٢] .

---

(١١) انظر الصفحة ١٠ من مقولات السجاعى .

(١٢) راجع الصفحة ١١٥ من نشر الطوالع للعلامة المرعشلى .

وعلى هذا فالمقولات عندهم ثلاث فقط • الجوهر والكيف والأين ويسمونه بالكون ويحصرونه في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق •
ووجه حصر المقولات عندهم في ثلاث ان الممكن الموجود اما ان يكون متحيزا بذاته أولا • الاول الجوهر والثاني اما أن يتوقف تعقله على تعقل الغير أولا • الاول الأين والثاني الكيف ـ وهذا هو رأي أكثر المتكلمين • واما غير الاكثر فمنهم من هو قائل بوجود الجميع اينا وغيره • ويتفق مع الحكماء في ذلك وهو معمر من المتكلمين • ومنهم من هو قائل باعتبارية جميع النسب ولم يستثن شيئا كابن كيسان الاصم فانه انكر وجود العرض وذهب الى ان العالم كله جواهر وان الحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست أعراضا بل انها جواهر • وهذا الرأى مما لاشك في بطلانه • اذ الضرورة قاضية بذلك(١٣) •

تعريف العرض

قال المتكلمون هو موجود قائم بمتحيز • « فموجود » يشمل العرض والجوهر • « وقائم بمتحيز » يخرج ذات الله تعالى وصفاته كما يخرج الجوهر • وقالت الحكماء : « هو موجود في موضوع اى محل مقوم له كاللون بالنسبة للجسم القائم به فالموجود يشمل العرض والجوهر • و «في موضوع» يخرج الجوهر • والموضوع اخص من المحل لان الهيولى محل للصورة وليست موضوعا لها • وهى جوهر لاتقوم الصورة بل تقوم بالصورة (١٤) •

الموضوع والمكان والحيز والمحل

الموضوع هو المحل الذى يقوم الحال فيه ويحقق وجوده ويبرزه في الخارج كالجسم بالنسبة للونه • فهو موضوع للونه اذ لاتحقق للون الجسم

(١٣) شرح المواقف ص ٤٣٦

(١٤) راجع الصفحة ٤٧ و٤٨ ـ من شرح العقائد للتفتازانى مع حاشية الخيالى •

الا به وكارادتك بالنسبة لك اذ لاتحقق لها بدونك . والمحل هو ماحل فيه الشيء سواء كان مقوما للحال ام غير مقوم فان قوم الحال كان موضوعـا كالثلج بالنسبة لبياضه وان لم يقوم الحال كان محـلا فقـط كالهيـولى بالنسبة للصورة . وان الهيولى لابد لها من صورة تقوم بها نقول ان هـذه المادة جسم وانها نوع خاص من انواع الجسم . فانت مثلا هيولاك مادتـك ولمادتك هذه صورة جسمية يحكم بمقتضاها على هذه المادة بانها جسم . ولها صورة اخرى نوعية يحكم بمقتضاها على المادة انها انسان . والهيولى محـل للصورتين « الجسمية والنوعية » . وليست موضوعا لانها لم تقوم الصورتين ولم تحقق وجودهما بل الامر بالعكس اذ الذى حقق وجود المادة هو الصورة. واما المكان والحيز فهما بمعنى واحد . اذ انهما عند الحكماء السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كالسطح الباطن للثياب المماس للسطح الظاهر من الجسم (١٥) .

معنى القيام بالغير والقيام بالنفس

قال المتكلمون معناه التبعية في التحيز . وهذا تعريف غير جامع لانـه لايشمل قيام صفات الله تعالى به ولا قيام صفات المجردات بها . واما الحكماء فقد قالوا ان معنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت . وهو ان يختص شيء بشيء آخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا له فيسمى الاول حالا والثانى محلا له وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه يوصـف به فيقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يتناول مايحتاج الى تحيز والى مالايحتاج الى تحيز . فهو يشمل قيام صفاته تعالى بذاته وقيام صفات المجردات بها عندهم (١٦) .

---

(١٥) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازانى صفحة ١١٣

(١٦) شرح العقائد النفسية للتفتازانى صفحة ٤٤ . وصفحة ٧١ من حاشية رمضان افندى على شرح العقائد .

فكما كان لكل من المتكلمين والحكماء اصطلاح خاص في معنى القيام بالغير ، كذلك نرى كلا من الطائفتين يسيرون على اصطلاحهم الخاص في معنى القيام بالنفس ، وهذا الاختلاف بينهم حول تفسير القيام بالنفس يترتب عليه أختلاف في بعض احكام العرض ، فالقيام بالنفس عند المتكلمين هو التحيز بالذات ، اى شغل الجسم مقدارا من الفراغ استقلالا ، وعند الحكماء هو الاستغناء عن الموضوع ، فمعناه عند الحكماء اعم واشمل ، اذ يشمل الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل ، اما عند المتكلمين فلا يشمل الا الجسم(١٧) .

احكــام العرض

للعرض احكام نذكر منها اربعة اثنان متفق عليهما ونبدأ بهما :(١٨)

١ - لاينتقل العرض من محل الى آخر استقلالا لان الانتقال حركة في الأين وهي من خواص الاجسام ، ويعترض بانا نحس بحرارة النار ونشم رائحة المسك ونسمع الصوت على بعد من الجميع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار والرائحة بالمسك والصوت بالهواء الذى وقع فيه التموج ، ويجاب على هذا الاعتراض بجوابين : الاول وهو للمتكلمين ان الله سبحانه وتعالى يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت في الهواء المجاور للشخص الذى وقع له الاحساس بتلك الكيفية والجواب الثانى على مصطلح الحكماء هو انه يحدث في الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلا أثرت في المجاور

(١٧) راجع ٧٣ من حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية للتفتازانى .

(١٨) راجع هذا الموضوع في كتاب نشر الطوالع من صفحة ١٠٥ الى ١٠٨ وكذا صفحة ١٠١ من رمضان افندى وكذلك نجد الموضوع مذكورا باسهاب في الباب الثالث في الاعراض في تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازانى .

حرارة بطريق التعليل، وقبول المادة اى الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء .

٢ - العرض الواحد بالشخص كسواد على وبياض محمد لايقوم بمحلين ضرورة . اذ لو قام لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو باطل بخلاف العرض الواحد بالنوع كمطلق سواد وبياض فانه يقوم بمحلين .

٣ - لايقوم عرض بعرض عند المتكلمين[١٩] لان قيام الصفة عندهم معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المتحيز بالذات فلا يقوم عرض بعرض . وعند الحكماء يجوز قيام العرض بالعرض لان القيام بالغير عندهم معناه الاختصاص الناعت فيقال حركة سريعة وبياض ناصع واذا يكون الخلاف مبنياً على تفسير القيام بالغير .

٤ - العرض لايبقى زمانين عند الاشعرى ومن تبعه لان السبب المحوج الى المؤثر عنده هو الحدوث فلابد من حدوث دائما حتى لايستغنى العالم عن الله تعالى ولو لحظة . وهذا لايتحقق الا بتجدد العرض وعدم بقائه زمانين . والجواهر كذلك محتاجة دائماً الى الصانع بواسطة العرض لان شرط بقاء الجواهر قيام الاعراض بها . وقالت الفلاسفة والمحققون من علماء الكلام وبعض الاصوليين ان الاعراض تبقى زمانين فأكثر لانه المشاهد المحسوس . والسبب المحوج الى المؤثر ليس هو الحدوث كما زعم الاشعرى بل السبب المحوج للعالم الى الصانع هو الامكان ولاريب ان الامكان يلازم العالم قبل حدوثه وحال بقائه وبعد عدمه هذا . ومحل الخلاف في غير الاصوات والحركات والازمنة فانها لاتبقى زمانين باتفاق لانها اعراض سيالة[٢٠] .

---

(١٩) شرح المواقف ص ٤٣٩

(٢٠) شرح العقائد النسفية للتفتازاني صفحة ٦٢

الكلام على الجوهـــر

تعريفه :

١ ـ عند المتكلمين هو المتحيز بالذات • ومعنى هذا ان حلوله في المكــان وتحيزه فيه ليس تابعا لتحيز غيره • فالجسم متحيز في المكان بذاتــه بخلاف مثل البياض فان تحيزه تابع لتحيز الجسم الذى قام به •

تعريف الجوهر
١ ـ عند المتكلمين
٢ ـ عند الحكماء

٢ ـ عند الحكماء هو موجود لافي موضوع • (فموجود) يشمل الجواهــر والاعراض (ولافي موضوع) خاصة خرج بها العرض خذ مثــلا الجسم فانه موجود في مكان لافي موضوع والبياض القائم بالجسم موجود في موضوع هو الجسم[٢١] •

اقسام الجوهر عند المتكلمين

ينقسم الجوهر عند الاشاعرة الى قسمين :

١ ـ الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لايتجزأ

٢ ـ الجسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر

اقسام الجوهر عند الحكماء (٢٢)

الموجود عند الفلاسفة اما حال او محل او مركب منهما او لا حال ولا محل ولا مركب منهما •

والحال اما ان يغير حقيقة مايحل فيه اولا • الثاني كالسواد فانه اذا حل بالخشب مثلا لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشبا • والاول كالانسانية التى تحل في النطفة فانها اذا حلت فيها تغير حقيقتها وتدخل في كيانها فالسواد يسمى عرضا ومحله يسمى موضوعا والانسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى • والذى ليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ان تعلق بالاكوان تعلق

---

(٢١) راجع صفحة ٧١ و٧٢ من حاشية رمضان افندى وص ٩ـ١٠ ـ ١ من رسالة المقولات للعلامة القزلجى •

(٢٢) راجع شرح المواقف ص ٤٤١

الاشراف والتدبير فهو النفس وان تعلق بها تعلق التأثير فهو العقل • فاقسام الجوهر عند الحكماء خمسة وهي :

١ ـ الهيولى

٢ ـ الصورة

٣ ـ الجسم

٤ ـ النفس

٥ ـ العقـــل أي النفس ـ والعقل

والقسمان الاخيران مجردان عن المادة واليك بيان هذه الاقســـام الخمسة[٢٣] •

١ ـ الهيولى وهي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفي اصطلاح الحكماء جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محـــل للصورتين (النوعية والجسمية) •

٢ ـ الصورة هي جوهر آخر حال في الهيولى وهي نوعان (جسمية ونوعية) والصورة الجسمية هي التي تصير بها الهيولى جسما مطلقا شاملا لجميع انواعه • والصورة النوعية هي التي تصير بها الهيولى اجساما متنوعـــة مختلفة الآثار واللوازم ويمكنك ان تسميها بطبيعة الجسم ولعلها تشبه الفصول عند المناطقة التي تصير بها الاجناس انواعا مختلفة متباينة •

٣ ـ الجسم الطبيعي هو جوهر مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة بنوعيها •

٤ ـ النفس وهي جوهر مجرد عن المادة متعلق بالجسم تعلق الاشـراف والتدبـــير •

٥ ـ العقل هو ماتعلق بالجسم تعلق التأثير والايجاد فالفلاسفـة يرون ان هذا العالم العنصري « الارضي » نشأ عن العقل بطريق التعليل والايجاد

---

(٢٣) راجع الصفحة ٢٠ و٢١ و٢٢ من حاشية العطار على مقولات السجاعي •

فعلاقة العالم الارضى بالعقل العاشر انه معلول له وأثر ناشىء عنه ٠
وتفصيل مذهبهم [٢٤] ٠

على ما اشتهر عنهم ان الواجب لكونه واحدا من كل وجه لايصدر عنه الا واحد فأول صادر عنه هو العقل الاول ولهذا العقل ثلاثة اعتبارات: اعتبار الوجود بالغير واعتبار الوجود في نفسه واعتبار الامكان بالذات فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل ثان وبالاعتبار الثاني نفس وبالثالث فلك أول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل اخر ولا لفلك آخر بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد ٠

وأورد عليهم الامام الرازى ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بأن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادة مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا واحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول تحكم باطل على ان هذه القاعدة متكلم فيها فلا تسلم لهم هذه القاعدة التى اختلقتها اهواؤهم ٠ وقد قام الدليل على ان مدبر الكائنات وخالق الارض والسموات هو الله تعالى فعل ذلك باختياره وليس هناك نفوس مدبرة ولا عقول مؤثرة كما يقول الفلاسفة ٠

احكام الجوهر ثلاثة (٢٥)

١ ـ قابل للبقاء زمانين فاكثر وهذا الحكم بديهى لانا نرى بالمشاهدة

---

(٢٤) راجع صفحة ١٩٢ و١٩٣ من نشر الطوالع

(٢٥) راجع ص٢٥ من حاشية العدوى على المقولات ٠

ان امتعتنا اليوم هى التى كانت بالامس لم تتغير واذا حصل فيها تغير ففى اعراضها .

٢ - ان الجواهر لاتتداخل في بعضها على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة في الجسم وتغير في الوضع . لانها لو تداخلت على هذا الوجه لزم ان يكون الشخص الواحد اشخاصا . ولجاز دخول الجمل في سم الخياط ولجاز دخول العالم في خردلة . واما دخول الجسم في آخر على جهة الظرفية كدخول الماء في الكوز فليس محالا . وانما المحال هو دخول البعض في البعض على جهة النفوذ من غير زيادة في الجسم بأن يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول كحجمه قبل الدخول . وهذا هو المحال لاستلزامه مساواة الكل بالجزء .

٣ - قال المتكلمون ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض ويلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية وقال الحكماء انها متخالفة في الحقيقة ويلزم من ذلك تخالفها في الصفات النفسية .

منشأ الخلاف

مبنى الخلاف على ان المتكلمين يقولون بان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة في الاجسام لايتصور فيها اختلاف حقيقة . ومن ثم تتماثل صفاتها النفسية . وقالت الفلاسفة ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية التى بها صارت الاجسام انواعا مختلفة الحقيقة ضرورة ان الصورة جزء من حقيقتها . لذلك تتخالف الاجسام في الصفات النفسية ويترتب على هذا الخلاف ان المسخ تغيير للصورة فقط عند المتكلمين القائلين بان الحقائق وصفاتها النفسية متماثلة . ومن هنا جاز انقلاب العصا ثعبانا ومسخ الانسن قردا او خنزيرا عند المتكلمين اذ ليس في هذا قلب للحقائق . ولكن المسخ عند الحكماء تغيير للحقائق . لذلك لايجوز المسخ عند الحكماء اذ هو قلب للحقائق وقد اتفق الفريقان المتكلمون والحكماء على تباين

الجواهر في الصفات المعنوية • والفرق بين الصفتين النفسية والمعنوية هو ان الصفة النفسية مادلت على نفس الذات دون معنى زائد عليها مثل كون الشيء موجودا او ذاتا او جوهرا • والصفة المعنوية مادلت على معنى زائد على الذات كقبول التحيز والعرض والقيام بالغير • انتهى الكلام على مقولة الجوهر •

المقولات العرضية

١ ـ الكم : عرض يقبل القسمة لذاته [٢٦] • فقوله عرض يشمل كل انواعه وقوله : يقبل القسمة يخرج ماعدا الكم • والمراد بالقسمة القسمة الوهمية • وهي فرض شيء غير شيء آخر بعد ملاحظة انهما شيء واحد • لا القسمة الفعلية التي هي زوال الاتصال بين الاجزاء بالفك او الكسر او القطع • فانها من خواص المادة ولاتلحق الكم بقسميه المتصل والمنفصل وقوله لذاته يخرج الكم بالعرض وسنتكلم عليه •

انقسام الكم بالذات

ينقسم الكم بالذات الى قسمين : الاول الكم المتصل والثاني الكم المنفصل [٢٧] • فالكم المتصل : هو عرض يمكن ان يفرض فيه جزأن يتلاقيان على حد واحد مشترك بينهما تكون نسبته اليهما واحدة كالنقطة بالنسبة الى جزئي الخط المفروضين فيه • فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن ان تعتبر نهاية للجزأ الآخر • وان اعتبرت بداية له يمكن ان تعتبر بداية للآخر ويصح اعتبارها نهاية لاحدهما وبداية للآخر وبالعكس • ويقال مثل ذلك في الخط الذي يكون حدا مشتركا بين جزأى السطح • وفي السطح الذي يكون حدا مشتركا بين جزأى الجسم التعليمي وفي الآن بالنسبة الى جزأى الزمان اعني الماضي والمستقبل •

---

(٢٦) راجع تقريب المرام في مبحث الاعراض •

(٢٧) نشر الطوالع صفحة ١٠٩ وكذا ص ٤٥٢ و٤٥٣ من شرح المواقف

اقسام الكم المتصل

ينقسم الكم المتصل الى قسمين :

١ - كم متصل قار الذات وهو الذى تجتمع اجزاؤه المفروضة في الوجود . ويسمى بالمقدار . واقسام المقدار ثلاثة (١) الخط : وهو مايقبل القسمة الوهمية في جهة واحدة فقط (٢) السطح وهو مايقبل القسمة الوهمية في جهتين (٣) الجسم التعليمى هو مايقبل القسمة الوهمية في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق . وتقييد الجسم بالتعليمى للاحتراز عن الجسم الطبيعى فانه من مقولة الجوهر . وانما سمى الكم القائم بالجسم الطبيعى السارى فيه جسما تعليميا لانه يبحث عنه في العلوم التعليمية اى الرياضية التى منها علم الهندسة وعلم المساحة .

٢ - كم متصل غير قار الذات وهوم الذى لاتجتمع أجزاؤه المفروضة فيه في الوجود . وهو الزمان ليس غير . فان اجزاءه المفروضة فيه هى الآنات وهى لاتجتمع في الوجود ولانه لايوجد آن حتى ينقضى ماقبله(٢٨) .

الكم المنفصل :

هو الذى لايمكن ان يفرض فيه جزآن يتلاقيان على حد مشترك بينهما وهو العدد ليس غير . فالعدد مثلا اذا فرضناه جزأين كثلاثة واربعة . فنهاية الثلاثة الثالث وبداية الاربعة الرابع . فلا يوجد حد مشترك بين جزأيه . ومما تقدم يعلم ان الكم المتصل اربعة اقسام وهى الخط والسطح والجسم التعليمى والزمان . وان الكم المنفصل ينحصر في العدد فقط ليس غير . فأقسام الكم بالذات تفصيلا خمسة . واما الكم بالعرض هو ماكان فى حد ذاته من مقولة الجوهر او من مقولة الكيف وكان مقترنا بما هو كم بالذات فيكون بسبب ذلك كما بالعرض (٢٩) .

---

(٢٨) راجع نشر الطوالع ص ١١ و١١٢

(٢٩) نشر الطوالع ١١٤ ـ وكذا تقريب المرام في مبحث الاعراض

اقسام الكم بالعرض اربعة

١ ـ محل الكم وهو الجسم فانه كل متصل بالعرض بسبب كونه محلا للجسم التعليمي الذي هو من الكم المتصل بالذات ، وان كان في ذاته من مقولة الجوهر ، وجسم زيد مع جسم عمرو كم منفصل بالعرض بسبب كونهما محلا للعدد الذي هو كم منفصل بالذات ،

٢ ـ الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح وطول الخط وقصره ،

٣ ـ الحال في محل الكم كاللون مثل البياض والسواد ،

٤ ـ المتعلق بما يعرض له الكم كالعلم المتعلق بمعلومين او معلومات فانه كم منفصل بالعرض بسبب كونه متعلقا بالمعلومات المتعددة وان كان في ذاته من مقوله الكيف بناء على تفسيره بالصورة الحاصلة للشيء في الذهن (٣٠) ،

بيان عرضية اقسام الكم

اولا ـ الخط عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم فان الجسم يوجد بدونه ، كالكرة الحقيقية فانها جسم ولا خط فيها بالفعل ،

ثانيا ـ السطح عرض لانه يحصل بواسطة هي التناهي والتناهي ليس من مقومات الجسم فان التناهي المخصوص ببعض الاشكال قد ينعدم بحدوث شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله ،

ثالثا ـ الجسم التعليمي عرض لانه قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية ،

رابعا ـ الزمان عرض لانه مقدار الحركة على المشهور والمقدار يتوقف على المقدر به وهو الحركة ، والحركة عرض والمتوقف على العرض عرض ،

خامسا ـ العدد عرض لانه متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض ،

---

(٣٠) المقولات لسجاعي ص ٣٠

خواص الكم (٣١)

١ – ان يقبل القسمة الوهمية •

٢ – يقبل وجود عاد يعدها اما بالفعل كما في العدد • واما بالتوهم كما في الخط والسطح والجسم التعليمي فان كلا من الثلاثة يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الحبل بالذراع • معنى العد انك اذا اسقطت عنه امثاله فني المعدود •

٣ – صحة اتصاف المقادير والاعداد بالمساواة والزيادة والنقصان [٣٢] •

مقولة الكيف

هو عرض لايقبل القسمة ولا النسبة لذاته[٣٣] • فقوله عرض يتناول جميع المقولات العرضية • وقوله لايقبل القسمة خرج به الكم • وقوله ولا النسبة خرج به بقية المقولات • وقوله لذاته قيد لادخال مثل العلم مما له متعلقات كثيرة • فانه في حد ذاته من مقولة الكيف وتعرض له القسمة تبعا لانقسام متعلقاته • ينقسم الكيف الى اربعة أقسام • الاول : الكيفيات المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركتين بقوة اللمس • وكالاضواء والالوان المدركة بقوة البصر وكالاصوات المدركة بقوة السمع وكالروائح المدركة بقوة الشم وكالطعوم المدركة بقوة الذوق • وما كان من هذه الكيفيات غير سريع الزوال • يخص باسم الكيفيات الانفعالية كحلاوة العسل ورائحة المسك وحمرة الورد• وماكان سريع الزوال فيختص بأسم الانفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل • الثاني: الكيفيات النفسانية: وهي المختصة بذوات الانفس الحيوانية كالحياة والعلم والقدرة واللذة والالم

---

(٣١) شرح الطوالع في مبحث الاعراض

(٣٢) راجع حاشية العطار على مقولات السجاعى ص ٣٢

(٣٣) راجع ص ١ من كتاب بدر العلاة في كشف غوامض المقولات ص ٢ و٣ الجزء الثاني من شرح المواقف للشيخ عمر القرداغي وكذلك راجع نشر الطوالع ص ١٢١

والصحة والمرض والحلم والغضب والفرح والحزن والشجاعة والجبن وسائر الاخلاق • وماكان من هذه الكيفيات راسخا بحيث لايزول او يعسر زواله يسمى ملكة وماكان غير راسخ كغضب الحليم يسمى حالا وقد يكون بعض الكيفيات النفسانية حالا ثم يصير ملكة • كالكتابة بمعنى مبدأ تصوير الحروف بالخط • فانه في ابتداء تعلمها تكون حالا ثم اذا كثر الاشتغال بها تصير ملكة • الثالث : الكيفيات الاستعدادية وهي نوعان الاول الاستعدادات في الجسم والبدن يستعد بها للمقاومة والامتناع عن قبول الانفعال والتأثر كالصلابة والنوع الثاني : استعدادات في الجسم بها يذعن بسرعة لقبول الانفعال والتأثر ويضعف عن المقاومة كاللين • فاللين صفة في الجسم بها يسرع لقبول الانغماز كلين الشمع • القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالتثليث والتربيع العارضين للسطح والاستقامة والانحناء العارضين للخط وكالزوجية والفردية العارضين للعدد •

الأيـــن

هو حصول الجسم الطبيعي في المكان(٣٤) • والمراد بالحصول الوجود • والجسم الطبيعي اختلفوا في حقيقته اصطلاحا على أقوال ثلاثة : نختار منها انه الجوهر القابل للانقسام في الجهات الثلاث • الطول والعرض والعمق • والمكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى •

اقسام الأين عند الحـــكماء

ينقسم الأين الى قسمين :

١ ـ اين حقيقى •

٢ ـ اين غير حقيقى •

فالأين الحقيقى حصول الجسم الطبيعى في مكان يكون مملوءا به بحيث

---

(٣٤) راجع ص ٢٠ من بدر العلاة وكذا ١٩ من نشر الطوالع

لا يسمح معه غيره ككون الماء في الكوز مالئاً لـه • والأين غـير الحقيقي حصول الجسم الطبيعي في مكان يسعه وغيره ككون محمد في البيت او في السوق او في المدينة فحصول الجسم فيما ذكر يسمى اينا غير حقيقي استعمل فيه اسم الأين مجازا لصحة وقوعه في جواب السؤال عنه باين •(٣٥)

اقسام الأيـن عند المتكلمـين

قد سبق ان المتكلمين يثبتون الأين ويعترفون بوجوده ويسمونه الكون• وقسموه الى اربعة اقسام حركة وسكون واجتماع وافتراق • وعرفت الحركة بأنها حصول الشيء في آنين في مكانين • والسكون بانه حصول الشيء في آنين في مكان واحد • والاجتماع حصول الجوهرين في مكانين بحيث لايمكن ان يتخللهما جوهر آخر • والافتراق حصول الجوهرين في مكانين بحيث يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث (٣٦) •

المتـى

هو حصول الشيء في الزمان (٣٧) • والزمان على المشهور هو مقدار حركة الفلك وعليه يكون من مقولة الكم • فينقسم المتى كالأين الى قسمين : حقيقي وغير حقيقي • والمتى الحقيقي هو حصول الشيء في الزمان الذى لا يفضل عليه • كحصول الصوم في اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وغير الحقيقي حصول الشيء في الزمان الذى يكون اوسع من حصوله فيـه بحيث يزيد عليه كما في قولك حصل الكسوف في شهر كذا • فالمتى كالأين في هذا التقسيم الا ان بينهما فرقا من جهة ان الأين الحقيقي لايشترك مع الحاصل فيه غيره لان ظرفية المكان للشيء ظرفية حقيقية عبارة عن كون المكان المعين مشغولا بالجسم الحاصل فيه ومملوءا به • واما المتى الحقيقي فيجـوز ان يشترك في الحصول فيه اشياء كثيرة لان ظرفية الزمان للشيء عبارة عن

---

(٣٥) حشية العطار ص٤٤ و ص١٦٤ من نشر الطوالع •

(٣٦) راجع شرح المواقف ص١٣٤ ج٢

(٣٧) راجع المقولات للسجاعي ص٤٨ مع حاشية العطار •

مقابلته اياه • وانما سمى حصول الشيء في الزمان بالمتى لانه يسئل عنه به ، فيقال متى حصل هذا الشيء •

الاضافـــة

هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الأول • كالابوة والبنوة فان كلا منهما نسبة لاتعقـل الا بالقياس الى الاخرى • وهذه النسبة المتكررة اخص من مطلق نسبة لانه يكفى في مطلق النسبة تعقل من جانب واحد كما اذا نسبنا المكان الى ذات متمكـن فانه يحصل له هيئة هى الأين • اما اذا نسبناه الى المتمكن باعتباره ذا مكان كان لابد من تعقل النسبتين معا (المكانية والمتمكنية) [٣٨] •

أقسام الاضافة ـ الحقيقية

تنقسم الاضافة الحقيقية التى هى النسبة المتكررة الى قسمين :

الأول الاضافة المتخالفة من الجانبين كالابوة والبنوة العارضتين للاب والاين •

الثاني الاضافة المتماثلة من الجانبين • كالأخوة العارضة للاخويـــن والصداقة العارضة للصديقين • فان اخوة كل من الاخوين موافقة لاخـــوة الآخر • وكذلك صداقة كل من الصديقين موافقة لصداقة الآخر •[٣٩] •

تنبيـــه :

اختلف في العلم من اى مقولة هو على ثلاثة اقوال[٤٠] الأول انه مـن مقولة الكيف • الثاني انه من مقولة الاضافة • الثالث انه من مقولة الانفعال • ومنشأ الخلاف انه في حالة العلم بالشيء يحصل ثلاثة امور الأول الصـورة القائمة بالنفس ومن نظر الى هذا الامر قال انه من مقولة الكيف • الثاني :

---

(٣٨) المقولات للسجاعى ص ٤٩
(٣٩) نشر الطوالع ص ١٧٠
(٤٠) شرح المواقف جـ ٤ ص ٦٣

قبول النفس لها ومن نظر الى هذا قال انه انفعال • الثالث اضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الامر المعلوم • ومن نظر الى هذا قال انه من مقولة الاضافة •

واختار المحققون انه من مقولة الكيف • وهو الصورة القائمة بالنفس فان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بذلك •

مقولة الوضع

الوضع هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة ونحوها وبسبب نسبة هذه الاجزاء الى أمر خارجي عنها وهي جهات العالم كالقيام فانه وضع للجسم اى هيئة اعتبر فيها نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجية عنها مثل كون الرأس نحو السماء والرجلين نحو الارض او بالعكس وكالهيئات المسماة بالقعود والاضطجاع والانبطاح ونحو ذلك من كل هيئة تعرض للجسم بسبب هاتين النسبتين • فالنسبة الثانية وهي نسبة مجموع الاجزاء الى الامور الخارجية امر لابد منه على التحقيق خلافا لمن زعم ان النسبة الثانية غير ضرورية في ماهية الوضع •[41]

مقولة الملك

الملك[42] هو هيئة تعرض للجسم بسبب مايحيط به أو بعضه وينتقل بأنتقاله كالهيئات المسماه بالتقمص والتعمم والتختم والتنعل والتسلح اى هيئات لبس القميص والعمامة والخاتم ولبس لئمة الحرب وتقلد السيف او نحو ذلك • فالملك لايتحقق الا بأمرين • الاول : ان يكون مايعرض للجسم محيطا به كله كجلد الحيوان فانه محيط بجميع جسمه او محيط ببعضه كالعمامة فأنها محيطة ببعض الجسم • فان لم يكن ما يعرض للجسم محيطا به او ببعضه فلا يكون من مقولة الملك • وذلك كوضع الثوب على رأسه او كتفه • الثاني : ان ينتقل بانتقاله والا فلا تتحقق مقولة الملك •وذلك

---

(٤١) مقولات السجاعى ص ٥٦

(٤٢) مقولات السجاعى ص ٥٨

كالهيئة الحاصلة للجسم باعتبار احاطة المكان به فانه وان احاط به المكـــان لكنه لاينتقل بانقاله • فهذه الهيئة وامثالها ليست من مقولة الملك أصلا • ثم المحيط قد يكون خلقيا كجلد الحيوان وقد يكون غير خلقى كالقميص والعمامة والسرج واللجام ونحو ذلك •

المقولتان الفعـل والانفعـال

مقولة الفعل « ان يفعل » هى تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر فيه(٤٣) • كتسخين النار للماء مادامت تسخنه وتبريد الثلج للماء مادام يبرده وتقطيـع السكين للحم مادام يقطعه • ومقولة الانفعال « ان ينفعل » هى تأثر الشيء عن غيره مادام يتأثر عنه • كتسخن الماء بالنار مادام يتسخن • وتبرد الماء مادام يتبرد وتقطع اللحم بالسكين مادام يتقطع • وبيان ذلك بالمثل الواضح أننا اذا وضعنا أناء فيه ماء على النار فانه يجعل الكل من الماء والنار حالة خاصة • اما حالة النار فهي تسخينها للماء تسخينا متجددا شيئا فشيئا ويستمر هذا التسخـين مادامت النار تحت الماء • واما حالة الماء فهي تسخنه بالنار تسخنا متجددا شيئا فشيئا ويستمر كذلك مادام الماء فوق النار • فالحالة الاولى التى هـــى تسخين النار للماء على الوجه المذكور وامثال هذه الحالة تسمى مقولـــة الفعل • والحالة الثانية التى هى تسخن الماء بالنار على الوجه السابق وامثـال هذه الحالة تسمى مقولة الانفعال • ثم اذا اطفئت النار أو ابعد الماء عنهـــا ذهب التسخين والتسخن فتذهب حينئذ المقولتان معا • لكن يبقى للماء حالة اخرى ثانية ناشئة عن التسخين • فهذه الحالة الناشئة عن التسخين التى هى الأثر الأخير ليست من مقولة الفعل ولا من مقولة الانفعال • وانما هى من مقولة الكيف •

ومما تقدم يتضح ان هاتين المقولتين متلازمتان وجودا وعدما •

ليكن هذا آخر المطاف في بحث المقولات •

والحمد لله أولا وآخرا •

---

(٤٣) حاشية العطار والعدوى على مقولات السجاعي ص٥٩

١ ـ شرح المواقف

٢ ـ حاشية العدوى المالكى على المقولات للشيخ احمد السجاعى

٣ ـ المقولات للشيخ احمد السجاعى

٤ ـ حاشية حسن العطار على المقولات وشرحها للسجاعى

٥ ـ شرح العقائد النسفية لسعد التفتازاني مع حواشيها

٦ ـ المقولات للشيخ عمر القرداغى

٧ ـ تهذيب الكلام للتفتازانى

٨ ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور سامى على النشار

٩ ـ نشر الطوالع المعلامة المرعشلى

١٠ـ شرح المطالع ـ للقطب الرازى

١١ـ رمضان افندى على شرح العقائد النفسية للتفتازانى

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن تيمية ومنهجه في العقيدة

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الامام الاعظم

الحمد لله الذى تعالى وتقدس عن شوائب النقص في ذاته وصفاته . وصلاة وسلاما على صفوة خلقه محمد خاتم رسله الذى احيا به التوحيد . وهدى الناس إلى طريق الحق الموصل الى السعادة الأبدية . وعلى آله واصحابه الذين كانوا لهذا الدين الحنيف كالنجوم بايهم اقتدينا اهتدينا . وعلى من تبعهم بأحسان الى يوم الدين اما بعد : فقد كنت اود عندما عقدت العزم على كتابة بحث عن الامام ابن تيمية رحمه الله ان اتناوله من جميع جوانبه العلمية من فقه واصول وتفسير وحديث وكلام وفلسفة وغير ذلك ولكن سرعان مارجعت عن فكرتي هذه لان البحث في جوانبه الواسعة تلك تقتضي من الكاتب نشاطا موفورا وفراغا من الوقت ينكب فيه على دراسة هذه الشخصية العظيمة المترامية الاطراف . ولا أرى نفسي في الوقت الحاضر مالكا لهذين الامرين وكذلك تقتضى منه قلما متضلعا في هذه الفنون سباحا فيها يستطيع ان يخوض غمارها ويصل الى خبايا اسرارها وأنى لقلمي الفاتر ان يقتحم هذا الميدان فيدلى بدلوه . لذلك اقتنعت بان اقدم في هذا المجال الماعة عن منهجه في العقيدة . فقسمت بحثى هذا الى قسمين . القسم الاول يحتوى على حياة ابن تيمية ـ شغفه بالعلم ـ عصر ابن تيمية من الناحية السياسية ظهور الفرنج ـ مجيء التتار ـ الحالة الاجتماعية ـ الحياة الفكرية والعلمية .

والقسم الثاني يحتوى على منهجه في العقيدة ـ اختلافه مع الفرق المختلفة كالجهمية والمعتزلة والاشاعرة ـ نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسفة والمتكلمين • منهج ابن تيمية في أثبات الله • مذهب ابن تيمية في الصفات ـ الصفات الخبرية •

تمهيد :

لقد لمع اسم ابن تيمية واشتهر فضله في البلاد الاسلامية في الثلث الاخير من القرن السابع والثلث الاول من القرن الثامن • ومنذ ان ظهر علمه وتدفقت المميته وذكاؤه واصبحت آراؤه مثار البحث والجدل والنقاش في جميع الاوساط العلمية في ارجاء البلاد الاسلامية كلها • اختلف الناس في شأنه بين راض عنه وساخط عليه ومن الطبيعي ان لاتخلو وجهة نظر كل من الفريقين من المغالات والتطرف • أذ اننا في الوقت الذي نرى فريق الانصار والمادحين يرفعونه الى عنان السماء ويجعلونه فوق مرتبة كبار ائمة الفقة المجتهدين نرى الفريق الآخر ينزلونه الى الحضيض ويجردونه من الفضائل كلها بل فيهم كثيرون رموه بالكفر والصقوا به تهمة التجسيم وما الى ذلك • ومن طبيعة الانسانية منذ قديم الازمان الى يومنا هذا ان لاينجو العظماء على اختلاف مراتبهم ومنازلهم في الفضل عن مقال السوء والسنة الحاسدين والحاقدين ولاعجب اذا في ان ابن تيمية رضي الله عنه قد اخذ بنصيب كبير من الهجوم عليه وقدحه وتجريحه وتأليب ذوى السلطان عليه فانه رضي الله عنه لم يكن شخصا عاديا كبقية معاصريه من العلماء بل اجتمعت فيه صفات لم تجتمع لاحد من أهل عصره • فقد كان ذكيا المعيا نابها عبقريا قلما يجود الزمان بمثله وخطيبا جريئا مفوها يأخذ بمجامع القلوب بسحر بيانه وثبات جنانه وكان يحارب بقلمه في ايام السلم وبسيفه في الايام التي يرى فيها ان الكلمة العليا للسيف والسنان • وكان يقتحم المخاطر غير هياب ولا وجل ويخوض غمار الحرب دفاعا عن بيضة الاسلام وهو مع هذه

الصفات العظيمة الرائعة كان باحثا مطلعا من الدرجة الاولى [١] . فقد ادته بحوثه ودراساته العميقة للثروة الفقهية والعقلية التي توارثها عن الاسلاف ورسوخ قدمه في الكتاب والسنة ومعرفة اقوال السلف . كل هذه أدت به الى ان يستقل برأيه غير مبال بمن خالفه من الأئمة السابقين واقرانه المعاصرين . فلم يكن استقلال رأيه في المسائل الفقهية فقط بل تكلم في علم الكلام ايضا كمسئله خلق القرآن وقدرة الانسان وارادته بجوار قدرة الله تعالى وارادته . وهي المسائل التي أثارها الجهمية والقدرية في الماضي . وتكلم في المشتبهات من آيات الصفات ووصف الله سبحانه وتعالى نفسه بالاستواء على العرش . لقد كان يسير في هذه المسائل الكلامية على طريقته واسلوبه الخاص غير ملتزم الا بالكتاب والسنة ومناهج الصحابة وكبار التابعين وبحكم العقل المستقيم . لم يكن يحفل برأي من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت شهرته ومنزلته العلمية وقدمه الراسخ في العلم . هاجم الاشاعرة والماتريدية كلهم وساوى بينهم وبين الجهمية في مسألة الارادة [٢] ولم يكتف بهذا القدر من مهاجمة خصومه من الفقهاء والمتكلمين بل اعلن الحرب على الصوفية والمتصوفين ايضا . فجاهر بفساد طرائقهم ورماهم بالشعوذة وافساد النفوس وعد ماينشرونه بين اتباعهم من التوسل بالاولياء والصالحين ضربا من الاشراك بالله تعالى [٣] مستدلا بآية (والذين اتخذوا من دونه اولياء مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وخلاصة الكلام انه لم يهادن احدا من مخالفيه ولم يترك احدا ممن يرى فيه انحرافا عن جادة الصواب الا وقد تناوله بالنقد اللاذع والهجوم الصريح . ولاننسى في هذا المقام هجماته المركزة الصائبة على المذهب الشيعي . فقد كان رضى الله عنه ذا جهود مشكورة في ابطال أدلة الشيعة وفساد مذهبهم سيما وانه قد عرف ان موقفهم كان عاملا فعالا

---

(١) يراجع البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨ والدرر الكامنة في أعيان المائة الثالثة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

(٢) يراجع مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٩٠ رسالة الفرقان .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٤

في ابتلاء البلاد الاسلامية بالمغول والتتر ودخولهم الاراضي الاسلاميـة • وكانوا في نفس الوقت يمالؤن اعداء الاسلام من الصليبين على المسلمـين ويكشفون لهم عورات المؤمنين • فلكل هذه الصفات الحميدة فيه والخلال الرائعة الصلبة التي لاتعرف الليونة والخضوع والمداراة لانستغرب اذا رأينا جمهرة عظمى من خصومه المعاصرين تناولوه بمقال السوء والنقد والقدح والتجريح واورثوها لمن جاء بعدهم من الاتباع والانصار • وهذه لمحـات قليلة لتلك الشخصية العظيمة التي أحاول على قدر علمي القاصر ان اعرف شيئا من خواصها وتتبع آرائها والله الموفق والمعين فانه نعم المولى ونعـم النصـير •

القسم الأول

١ ـ حياة ابن تيميـة

لاشك ان البيئة التي ينشأ فيها الانسان ويتربى فيها • لها تأثير كبير في تشكيل شخصيته وطبعه بطابعها الخاص • والبيئة بمعناها الواسع تشمل البيئة الطبيعية وكذلك تشمل ما يسود المجتمع من الاحوال السياسية والاجتماعية • لذلك أرى من الضروري على الباحث عند دراسة شخصية من الشخصيات البارزة في التاريخ ان لاينسى دراسة الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية لكي يقف على العوامل والعناصر الهامة في تكوين شخصيته • وشيخنا ابن تيمية رحمه الله من أعلام تلك الشخصيات الذين نبغوا ووصلوا القمة بين أقرانهم • هو احمد تقي الدين ابو العباس بن الشيخ شهاب الدين عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية • ولد ابن تيمية بحران يوم الاثنين في العاشر من ربيع الاول سنة ٦٦١ هـ •

وكانت هذه المدينة مركزا من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقرا للديانة الصابئية[٤] ولم يستطع ان يقيم في هذه المدينة طويلا اذ بعد بلوغه السنة السابعة اضطر ان يهاجر مع والده وأهله الى دمشق سنة ٦٦٧ وذلك خوفا من بطش التتار . وصلوا الى دمشق بعد ان عاشوا فترة رهيبة في الطريق قبل الوصول اليها خوفا على حياتهم وعلى مامعهم من الكتب التى تعتبر رأسمال العلماء[٥]. ولكن ابن تيمية الصغير بعد ان استقر مع اهله في دمشق لم يكن بامكانه ان ينسى هذه الاعمال الفظيعة التى ارتكبت في حق المسلمين من قبل التتار ورأى هذه الغارات الوحشية التي يشنها المغول على البلاد وأهلها . ثم رأى بعد ذلك اسرته تهاجر عن البلاد وتفر خوفا من بطش التتار . فلذلك انتقش في نفسه كره التتار وكره الاعتداء . لعلنا نعرف من هذا بعض الدوافع وراء اندفاعه واصراره على قتالهم . اذ انه بعد ان اشتد عظمه واكتملت رجولته كان يقود بنفسه الجحافل لقتالهم مع أنهم أعلنوا الاسلام واعتنقوه وصاروا كغيرهم من الطوائف الاسلامية ولكنه لم ينس ماضيهم من البغي والعيث في الارض فسادا .

ولذلك رأى انهم وان كانوا مسلمين لكنهم بغاة يجب قتالهم حتى يتوبوا ويفيئوا الى امر الله وكذلك ليخرج من تحت سلطانهم الشعوب التى يهضمونها حقوقها ويعيثون فسادا في أرضها .

أستقرت اسرة ابن تيمية في دمشق بعد كل هذه المصاعب التي اعترضتهم والهزات النفسية الاليمة التي ابتلوا بها ولكن والد ابن تيمية الشيخ شهاب الدين لعلمه وفضله اشتهر امره وذاع صيته بمجرد وصوله الى المدينة . فهرع اليه وجهاؤها لمواساته وعرض المناصب الدينية والعلمية عليه فأصبح مدرسا وواعظا بجامع دمشق الاعظم وتولى مشيخة دار الحديث السكرية

---

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٧٠
(٥) الدرر الكامنة جـ ١ ص ١٥٣

وبها كان سكنه وفيها تربى ولده تقي الدين [٦] ومما يلاحظ ان هذا العالم الجليل الشيخ الوالد كان على جانب كبير من قوة الحفظ والذاكرة وأنه كان يلقي دروسه غير مستعين بقرطاس مكتوب او كتاب يتلو منه او مذكرات ليستعين بها بل كان يلقي الساعات من ذاكرته الواعية وعقله المستذكر وهذا يدل على قوة حافظته وقدرته على البيان . وهي الصفات التي برزت في ابنه وكانت من اخص الصفات التي يتغلب بها على أقرانه من المناظرين له والمستمعين اليه . نشأ الغلام فوجد والده على هذا القدر من العلم والفضل . وفي الواقع أن الاسرة كلها قد توارثت العلم والفضل فقد كان جده مجد الدين عالما جليلا ويعد من ائمة الفقه الحنبلي وله كتابات نافعة في اصول الفقه الحنبلي . وقد رحل الى البلاد في سبيل العلم ودرس وافتى وانتفع به كثيرون . وله كتاب المنتقى في الاحكام [٧] ولاريب ان ابن تيمية الذى تربى ونشأ في احضان هذه الاسرة العلمية قد تأثر بها كثيرا وانها كانت الحجر الاساسي في بناء شخصيته وأخلاقه وتربيته على الفضائل .

شغفه بالعلم

قد يحدث للانسان بعد ان يستكمل دراساته العلمية ويصبح عالما ان ينشغل عن العلم بتهافته على الحياة المادية او بحبه للرياسة والمناصب والجاه فتكون هذه الشواغل الدنيوية تأخذ جزءا كبيرا من تفكيره وتبعده عن جو العلم والبحث والاطلاع . فلذلك لاينبغ الانسان في علمه ويتفوق ولايصبح عالما مفكرا يغذي الانسانية بثمار افكاره الا اذا انكب على العلم وجعله شغله الشاغل وصرف جهوده كلها في البحث والدراسة واستزادة الخبرات .. فهكذا كان شيخنا ابن تيمية رحمه الله تعالى . كان العلم والتأمل والتعمق والاستزادة في المعارف امنيته الوحيدة وغايته القصوى . لذلك ماخالط الناس

---

(٦) يراجع ابن كثير جـ ١٣ ص ٣٠٢ .

(٧) ابن كثير جـ ١٣ ص ١٨٥

في بيع ولاشراء ولا معاملة ولا تجارة ولا مساومة ولا مزارعة ولا عمارة ولا كان ناظرا في وقف او مباشرا لمال • ولا كان مدخرا دينارا ولا درهما ولا متاعا ولا طعاما وانما كانت بضاعته مدة حياته وميراثه بعد وفاته ـ رضى الله عنه ـ العلم اقتداء بسيد المرسلين الذى قال : العلماء ورثة الانبياء لان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن أخذ به فقد اخذ بحظ وافر [8] ولم يعرف انه ترك محراب العلم الا في الايام التى كان يحمل سيفه لقتال التتار وكان وجوده ضروريا في ميادين القتال ليرفع عن روح المسلمين ويقوى عزائمهم بتحريضهم على الجهاد في سبيل الله وكانت خطبه الجهادية في ميادين الوغى تعمل عمل السحر في قلوب المؤمنين وتجعل منهم قوة متراصة ملتهبة من الايمان والصبر والتشوق الى ملاقاة الاعداء • فلم تكن أعماله الجليلة هذه في ميادين القتال تعتبر تركا للعلم او انصرافا عنه اذ لم يكن يقوم بهذه الاعمال الا تقوية للعلم وتأييدا له بالعمل به وتطبيقه • ولابد انه قد عرف ان علماء الصحابة لم يتأخروا يوما عن الجهاد والقتال في سبيل اعلاء الاسلام • فلذلك كان رحمه الله يريد ان يتاسى بهم في ذلك • يقول الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية ما نصه[9] • وانه مع انصرافه للعلم قد وجد الزمان يفرض عليه أمرين : احدهما ان يقف بالمرصاد للمهاجمين للحقائق الاسلامية من النصارى الذين كانوا يرابطون في قبرص وغيرها بعد غارات الصليبيين • وثانيهما ان يقف بالمرصاد للنحل المختلفة التى تسربلت بسربال الاسلام ولبست لبوسه وهى تكيد له في الباطن • هذان الأمران جعلاه يجرد سيف البيان على الفريقين وهذا يستدعى قراءة واطلاعا وانصرافه وقتا طويلا للدراسة العميقة • فدرس النصرانية وطوائفها وفرقها وتحريفاتها للاناجيل عن موضعها ورد عليها ذلك الرد المفحم • ولقد درس الأصول الفلسفية التى بنت عليها الفرق الاسلامية المنحرفة مذاهبها

---

(٨) ص ١٢٠
(٩) الكواكب الدرية ص ١٥٦

ومناهجها او حاولت ان تستعين بها لتأييد انحرافها درس ذلك كله ثم تقدم للميدان مناظرا بالقول فارهفت المناظرة قواه وزادته ايمانا بقضاياه فان المناظرة تنير السبيل في فكر المناظر وقد تهديه الى حقائق ماكان ليهتدى اليها وهو في هدأة التفكير والتجرد النفسي • فان احتكاك الافكار المتضاربة يؤلق بينها برقا منيرا « فيدرك من هذا ان حياته كانت سلسلة متصلة الحلقات في الكفاح والجهاد في سبيل الله • اذ أن انكبابه على العلم وتعمقه في البحث والدراسة أيضا كانت للمجاهدة لتقويم المنحرفين من الفرق الضالة من المسلمين • فان الجهاد في سبيل الله لاينحصر في حمل السلاح والخوض في ميادين القتال فحسب بل قد يكون القلم والبيان انجع للمنحرفين ومرضى القلوب • وهكذا كانت حياة هذا الرجل المغوار القوى في مواهبه ونفسه وارادته كلها للعلم الخالص • وبذلك انتج ما انتج من ثمار فكره اليانعة وخلف للمسلمين ثروة عظيمة من الفكر والعلم والبيان •

عصر ابن تيمية ـ الحالة السياسية

تفرق امر المسلمين في عصر ابن تيمية الذى يعد من العصور الوسطى في التاريخ وكان المسلمون في جميع انحاء البلاد الاسلامية انقسموا الى دويلات وامارات يقاتل امراؤها وملوكها بعضهم بعضا ولم تكن هناك كلمة تجمعهم وتوحدهم بل كل واحد منهم يسير وراء اطماعه لتوسيع رقعة مملكته او امارته وكان رعاياهم من المسلمين هم ضحايا هذه المطامع • ولم يكن مركز الخلافة في بغداد قويا بحيث يستطيع ان يضم هذه الاطراف والامارات تحت قبضته ويملى عليهم ارادته وذلك لتغلب الديالمة عليها من آل بنى بويه وكان كل هم هؤلاء الديالمة تقوية نفوذهم وسلطانهم تحت ظل الخلافة وكان الخليفة مغلوبا على أمره لايستطيع ان يحرك ساكنا (١٠) فكان من الطبيعى ان يكون المسلمون ضعفاء لايصمدون امام زحف المغول •

---

(١٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨ الفرقان

ظهور الفرنج

عاش ابن تيمية في العصر الذي يلي عصر الصليبيين مباشرة الذين أتو الى الشرق الاسلامي لاحتلاله ورفع راية الصليب على البلاد الاسلامية ولكن خيب الله آمالهم ورد كيدهم الى نحورهم • لقد نزلوا اول الامر في بلاد الشام واحتلوا معظم مدنه الساحلية حتى اسقطوا عكا وقتلوا من كان فيها من المسلمين [11] وبعد ذلك استمروا في غاراتهم وهجماتهم على الشام ومصر حتى أستولوا على بيت المقدس وفعلوا فيها مثل مافعلوا في عكا • وكانوا ينتصرون على المسلمين تارة وينهزمون اخرى • وظلت الحرب سجالا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان وكان الملوك الايوبيون في هذه الفترة من اولهم القائد المظفر السلطان صلاح الدين الايوبي الى آخرهم قد بذلوا جهودا اسلامية عظيمة لانقاذ البلاد من شرور هؤلاء الفرنجة • اذ كان تاريخهم سلسلة من الحروب والمعارك مع الصليبيين الى ان كانت آخر ضربة وجهتها الجيوش المصرية اليهم فانقوا جيوش الفرنجة في البحر والقوا ملوكهم في غياهب السجون • وانتهى الامر بطردهم نهائيا على يد الملك الاشرف • خليل بن المنصور قلاون [12] • هذه كانت أشارة الى الحروب الصليبية التي قارب عصرها عصر ابن تيمية ورأى آثارها وعاين الخرائب التي تركتها • فلننتقل الآن الى التتار الذين عاصر هجومهم آخر الحروب الصليبية واعقبوها بالتخريب في الديار الاسلامية •

مجيء التتار

لم يتنفس المسلمون بعد عن حروب الصليبيين حتى نزلت عليهم مصائب التتار الذين اتوا من اطراف الصين تحت قيادة زعيمهم جانكيز خان وكانوا قوما همجيا قساة القلوب لم تعرف قلوبهم معنى الرحمة والعاطفة

---

(١١) راجع ص ١٠ من كتاب الهراس •
(١٢) الكامل جـ ١٠ ص ٢٢٤ •

الانسانية • وكان كل همهم القتل والنهب والتخريب وسفك الدماء •فسقطت البلاد الاسلامية في ايديهم بلدة تلو اخرى وكانوا يطلقون أيديهم في البلاد التى يجتاحونها نهبا وسلبا وتقتيلا وتخريبا الى ان قضوا على بغداد عاصمة الخلافة الاسلامية وقتلوا الخليفة المستعصم • يكاد يجمع المؤرخون على ان سبب سقوط بغداد في ايدى التتار كان نتيجة الاضطرابات الخلافية فيها بين أهل السنة والشيعة من ناحية وكذلك ضعه الخلافة لتغلب العناصر غير المخلصة عليها من الديالمة وغيرهم • يقول ابن كثير في البداية والنهاية (١٣)• ان بغداد لم تبتل فقط بالتتار وهم بلاء في الارض وشر مستطير • وهم وحدهم كافون لازالة كل حضارة وتقويض كل قائم بل ابتليت بغداد بمن فيها • فقد كان فيها اليهود والنصارى قد مالؤ التتار وكاتبوهم وكان فيها من هو ادهى وامر وهو العلقمى وزير المستعصم آخر خليفة عباسى أقام ببغداد • فان ذلك الوزير كان شيعيا غاليا ارتضى لنفسه ان يمالىء عبدة الشمس من التتار على عبدة الواحد القهار وخان دينه وخان بلاده وخان الفضيلة • فقد عمل على أضعاف جند بغداد • فقد كان فيها عند توليه مائة الف جندى معهم الشكة والسلاح والعدة والعتاد • وكان فيهم الامراء والاكابر الذين كان فيهم حمية الاسود الكواسر فلم يزل في تقليل العدد حتى أصبح نحو عشرة آلاف ، ثم اطمع التتار وكشف لهم الحال وضعف الرجال فجاؤا ولم يكتف بذلك الذى قدمه بل انهم عندما اقبلوا كالوحوش الضارية حسن للخليفة مصالحهم على أن يترك لهم نصف خراج العراق ويكون للخليفة النصف ، فرضى وذهب الخليفة ليفاوض فاعاده هولاكو قائدهم مذؤما مدحورا • اذ قد اشار الوزير العلقمى في الوقت نفسه على هولاكو الا يقبل المصالحة لان الخليفة ينقضها بعد سنة واشار عليه بقتله وايد العلقمى نصير الطوسى الذى كان في صحبة هولاكو وخدمته • قتل الخليفة باشارة الروافض وانساب التتار يقتلون ويخربون في بغداد ولم ينج من أهل بغداد

---

(١٣) ج ١٣ ص ٢٠١

الا اليهود والنصارى ومن لجأ الى العلقمي فهؤلاء وحدهم كان لهم الأمان . لعلنا هنا نفهم بعض الدوافع وراء هذه الهجمات التي شنها الشيخ ابـــن تيمية على الشيعة والمذهب الشيعي وجهوده التي بذلها لابطال مذهبهم » . وكذلك لانستغرب منه انه قاد بنفسه جنودا مسلحين لقتال الطائفة النصيريـــة سكان الجبال . اذ كان يعتقد ان هؤلاء واولئك من الشيعة والباطنية لايؤمن جانبهم وهم على أستعداد لمساعدة اعداء الاسلام من الصليبين والتتار على البلاد وأهلها من المسلمين .

الحالـة الاجتماعيـة

مما لاريب فيه ان الحالة الاجتماعية في جميع الازمان تابعة للحالـــة السياسية فاذا كانت السياسة في أية بقعة من بقاع العالم مستقيمة تسير سيرها الطبيعي بعيدة عن القلاقل والفتن تكون الحالة الاجتماعية لا محالة تابعة لها في استقامتها وسلامتها وبعدها عن التشر والتخلف والتاخر . فعندئذ تزدهر البلاد وتتقدم وتنتهض في جميع جوانبها فكريا ــ وثقافيا وانتاجا واقتصادا وتماسكا واتحادا . وقصارى القول ان استقامة السياسة هي المنطلق الوحيد لارتفاع شأن البلاد في المجالات الاخرى .

ولكن الامر في عهد ابن تيمية كان بالعكس . اذ أدى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبـــال الامن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب النـاس بحيث اصبح لايطمئن احد على نفسه وماله .

عاش الشيخ ابن تيمية رحمه الله في عصر متفكك مضطرب مختلـــف لاتجمع اهله وحدة في الدين او الجنس او العادات والتقاليد والافكار . اذ نرى في الحرب الصليبية انه امتزج الشرق بالغرب وتلاقت حضارات متباينة وعادات وافكار مختلفة . ومهما كانت العلاقة بين المسلمين والفرنجة علاقة حرب وعداوة ولكن السيوف لاتستطيع ان تحول بـين سريان العـــادات

والافكار والتقاليد • وفي حروب التتار احتك المسلمون بهؤلاء القوم الذين اتوا من اقصى الشرق حاملين معهم عاداتهم واخلاقهم واهواءهم • وفوق ذلك كله فان هذه الحروب المتكررة العنيفة قد خلطت بين البلاد الاسلامية وشعوبها بعضهم مع بعض •فحصل من هذا الاختلاط الاجبارى اختلاط فكرى ونفسى واجتماعى في العادات والتقاليد وتكون منها مجتمع مضطرب لايعرف القرار والاطمئنان • وكان من الطبيعى ان يكون المجتمع الذى يقوم على هذا الاساس من الاضطراب والتباين والتناقض يسود فيه نظام الطبقات يتلو بعضها بعضا في المراتب الاجتماعية وفي المناصب والجاه والنفوذ • ومما يجدر ذكره ان النظام الطبقى في ذلكم العصر كان له شان كبير في ابن تيمية ونشاطه وكفاحه واری هنا تاييدا لما قلناه من الحالة الاجتماعية واضطرابها ان انقل ما نقله الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية عن المؤرخ المشهور المقريزى حيث يقول [١٤] : فلما كثرت وقائع التتر في بلاد الشرق والشمال وبلاد القفجاق واسروا كثيرا منهم وباعوهم تنقلوا في الاقطار واشترى الملك الصالح نجم الدين أيوب جماعة منهم سماهم « البحرية » ومنهم من ملك مصر ثم كانت للملك المظفر « قطز » معهم الموقعة المشهورة على عين جالوت وهزم التتار واسر منهم خلقا كثيرا ساروا بمصر والشام ثم كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصر والشام فانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم • وكانوا (اى التتار) انما ربوا بدار الاسلام واتقنوا القرآن وعرفوا احكام الملة المحمدية فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد الى الردیء • وفوضوا لقاضى القضاة كل مايتعلق بالامور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج وناطوا به أمر الاوقاف والايتام وجعلوا اليه النظر في الاقضية الشرعية كتداعى الزوجين وارباب الديون واحتاجوا في ذات انفسهم الى الرجوع لعادة جنكيز

---

(١٤) ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص١٤٩

اختلفوا فيه من عاداتهم والاخذ على يد قويهم وانصاف الضعيف على وفق مافي « الياسا » وكذلك كان يحاكم التجار الممتازون من الاهالى على مقتضى قواعد امور الاقطاعات لينفذ ما استقرت عليه اوضع الديوان « الى آخر ماقال ».

من هذا يبدو لنا ماكان عليه هذا العصر من اضطراب واختلاف في الفكر والعادات . وتباين في الدين وفي القضاء في صعيد واحد وداخل دولة واحدة .

الحياة الفكرية والعلميـــة

ان هذا العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وان لم يوجد احد ينكر انـه كان يعج بالعلم والعلماء والانتاج الكثير في جميع العلوم الاسلامية في التفسـير والحديث والفقه او العلوم العربية او في التاريخ ، وما يتعلق به او غير ذلك من العلوم الاسلامية المختلفة . الا انا اذا القينا على هذا العصر من جميع جوانبه نظرة حيادية لاتضح لنا عيانا انه كان عصر التقليد والجمود والانكباب على ما كتبه السلف والفوه فلم تكن هناك عند العلماء روح التجديد والابتكار . فاصيبت الاذهان نتيجة هذه النكبات التى نزلت على البلاد الاسلامية ببلادة وعقم فأخذت تتمسك باطراف ماقرره السابقون من قواعد واحكام في الاصول والفروع . ولم يكونوا وهم بهذه الحالة ان يخرجوا من ربقة التقليد . وكان جل جهدهم فهم اقوال ومؤلفات المسلمين السابقين ثم الزيادة عليها ما وسعهم الجهد دون خروج عن الروح الذى كان يسرى فيه وهو التقيد بالافكـــار والآراء التى وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين .

وفي هذا يقول ابن خلدون [16] ووقف التقليد في الامصار عند هؤلاء الاربعة ودرس المقلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاف وطرقه ووردوا خان والاقتداء بحكم « الياسا »[15] فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما

---

(١٥) ياسا من غير ال اسم للكتاب الذي وضع فيه جنكيزخان القواعـــد والعقوبات ثم ادخل عليه العرب أدات التعريف وهذه الكلمة في بعض اللغات الآرية بمعنى النظام .

(١٦) المقدمة ص ٦٥٥ .

الناس الى تقليد هؤلاء ولم يبق الا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الاصول واتصال سندها بالرواة • لا محصول اليوم للفقه غير هذا • ومدعي الاجتهاد في هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده • وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الاربعة • ولم يكن علم الكلام باوفر حظا من الفقه بل هو ايضا كان وقفا على مذهب الاشاعرة والماتريدية • فاذا كانت الحالة العلمية والفكرية كما ذكرنا فلا غرابة اذا رأينا الشيخ ابن تيمية صاحب النفس الابية الصلبة التي لاتعرف الخضوع ولاتخاف في الحق لومة لائم • فلا غرابة اذا رأيناه ينبرى لهؤلاء واولئك من المقلدين والجامدين يعلن استقلال فكره واعتماده على الكتاب والسنة واقوال الصحابة والتابعين ومدركات العقل السليم المستقيم غير آبه بآراء من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت منزلته وشأنه وشهرته بين الانام •

القسم الثاني : منهجه في العقيدة

قبل ان نخوض في منهجه الفلسفي الذى عالج به المسائل الكلامية التي كانت سائدة في عصره يحسن بنا ان نذكر بشكل موجز يلائم هذه العجالة من البحث لمحة عن الفرق الاسلامية التي كانت آراؤهم وافكارهم في تطاحن وتضارب وتناحر مستمر من غير ان ينزل احد منهم لرأى الآخر • وكان لكل من هذه الفرق اتباع يناصرونه ويؤيدونه بل يتعصبون له احيانا اذ كان يدعى كل فريق من هؤلاء ان مذهبه هو الصواب • ولنكتف بذكر ثلاثة منها جاء ذكرها في رسائل ابن تيمية وكتبه الخاصة بالاعتقاد • وتلك الفرق الثلاثة هي الجهمية والمعتزلة والاشاعرة •

١ ــ الجبرية : اختلف المؤرخون في تحديد اول من تكلم بهذه النحلة • ومن الثابت قطعا ان الكلام في الجبر حصل في اول العصر الاموى • ولقد سجل كتاب « المنية والامل » رسالتين احداهما لابن عباس والاخرى للحسن البصرى • وما كانت الرسالتان الا ارشادا للناس على اثبات الاختيار • وقد

كانت الرسالة الاولى لاهل الشام والثانية لاهل البصرة[17] . وقيل ان اول من قام بالدعوة اليه الجعد بن درهم الذى كان اول من خاض في مسألة خلق القرآن . وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام ونشره بين الناس بالبصرة ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان وقام بنشره . ولذلك نسبت الفرقة اليه فقيل عنها الجهمية . ولقد كان جهم مع دعوته الى الجبر يدعو الى آراء أخرى منها ان الجنة والنار تفنيان وان علم الله وكلامه حادثان . وقد نفى رؤية الله تعالى يوم القيامة . وقد تبعه كثيرون في هذه الاراء . غير ان النحلة التى أشتهروا بها وصارت خاصة بهم هى الجبر . وان الانسان لا ارادة له[18] .

٢ ـ المعتزلة : هذه هي الفرقة التى شغلت الفكر الاسلامى قرونا طويلة وهي صاحبة المعركة الكبرى التى دوى ذكرها في العصور الاسلامية وهى مسألة خلق القرآن التى ابتلى فيها الامام احمد بن حنبل . نشأت هذه الفرقة في العراق . وكان العراق في ذلك الوقت يموج بالعناصر المختلفة من الكلدان والفرس والنصارى واليهود . فقد كان بعض منهم يفسر الاسلام على ضوء المعلومات القديمة في رأسه قبل دخوله الاسلام . وبعضهم اخذ الاسلام من مورده الصافي ومنهله العذب ولكن فيه بعض الميل الى القديم وحنين اليه من غير ارادة . وقد ظهرت المعتزلة في أول امرها بأمرين . اولهما : القول بان الانسان يخلق أفعال نفسه وانه مختار في كل مايفعل . ولذلك كان التكليف والثاني : ممسألة مرتكب الكبيرة . فقد قالوا انه ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه فاسق . فهو في منزلة بين المنزلتين (اى بين الايمان والكفر) وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين مجاوبة لروح العصر . فقد جرى خلاف شديد في هذا الشأن في آخر عهد امير المؤمنين على رضى الله عنه وعصر الامويين في امر مرتكب الكبيرة . وجرت للفرق المختلفة اقوال كثيرة في هذا . منها قول

---

(١٧) ابن تيمية لابو زهرة ص ١٧٦ .

(١٨) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ ويراجع فجر الاسلام لاحمد امين ص ٣٤٢ .

الازارقة (أى اتباع نافع بن الازرق) أن مرتكب الذنب مطلقا كافر هـو وولده • وقال الاباضية من الخوارج وهم اتباع عبدالله بن اباض ان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لاكفر ايمان • وقال الحسن البصرى : ان مرتكب الكبيرة منافق لانه نطق بالشهادتين ودل فعله على عدم الايمان • وقال المرجئة : لايضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة • وقال المعتزلة في وسط تلك الآراء المتضاربة انه في منزلة بين المنزلتين وكأنهم بذلك يتوسطون(١٩) • هذا ما اشتهر به المعتزلة في اول امرهم ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة • ولقد حرروا في آخر الامر مذهبهم الاعتقادى في خمسة اصول : التوحيد • والعدل • الوعد والوعيد • والمنزلة بين المنزلتين • والامر بالمعروف والنهى عـــن المنكـــر •

الاشـــاعرة :

فلما أشتد طغيان المعتزلة بأسم بعض الخلفاء العباسيين وتسببوا في ايذاء كل من يخالف آراءهم من الفقهاء والمحدثين والبارزين في الاسلام فقـدوا احترامهم ونسى الناس خيرهم ودفاعهم عن الاسلام بجوار ايذائهم لائمـــة الاسلام • ولما جاء الخليفة المتوكل وابعدهم عنه تحرك العلماء من الفقهـــاء والمتكلمين لمنازلتهم وجدالهم • وظهر في اخر القرن الثالث رجلان امتـــازا بصدق البلاء وكثرة الاتباع • احدهما ابو منصور الماتريدى وثانيهما ابـــو الحسن الاشعرى • ولد الاول بقرية (ماتريد) من اعمال سمرقند وتفقه على مذهب ابى حنيفة ونبغ حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه واصوله وسائر علوم الدين • ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار لـــه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الاشعرى • اما الاشعرى فقد ولد بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة • تخرج على المعتزلة في علم الكلام وتتلمذ لشيخهم في عصره ابى على الجبائى • ولكن الاشعرى

(١٩) يراجع الفصل الثالث من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الاســـلام للدكتور علي سامي النشار حول هذا الموضوع •

بعد أن تغذى من موائدهم ونال كل ثمرات تفكرهم وجد نفسه يميل الى البعد عن تفكيرهم فأبتعد عنهم وترك مذهبهم • لقد سلك الاشعرى في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل • وبما انه قد تصدى للرد على المعتزلة احتاج الى ان يتبع طريقتهم في الاستدلال وهو ان يستعين في ذلك بقضايـــا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة • وانه رد عـــلى الفلاسفة والقرامطة والباطنية والحشوية والروافض وغيرهم من أهل الاهواء الفاسدة والنحل الباطلة • وكثير من هؤلاء لايقنعه الا الدليل العقلى ولايؤثر فيه النقل [٢٠] • والان بعد ان ذكرنا نبذة عن هذه الفرق الاسلامية الثلاث التى كانت تتمتع بشهرة عريضة في عصر ابن تيمية • آن لنا ان نخوض في بيان منهجه رحمه الله في اتجاهه العقيدى • فنقول : اذا كان من البدهى ان كل فيلسوف من الفلاسفة القدامى والمحدثين اتخذ لنفسه منهجاً في الوصول الى بغيته من المسائل الميتافيزيقية • فمثلا كان منهج ديكارت في فلسفته الحدس العقلى او الانقداح الفورى المباشر للعقل ـ الذى وصل به الى الكـوجيتو ـ انا افكر فانا موجود ـ ومنهج (برجسون) الحدس الغريزى الذى ادى به الى أثبات الديمومة • فلابد ان ابن تيمية رحمه الله كان له منهج يسير عليه في نقده لمسالك الفلاسفة والمتكلمين والروافض والمتصوفة والاشاعرة وغيرهم • فقد كان منهجه الوحيد في هذا المضمار هو الكتاب والسنة لايحيد عنهما قيد أنملة • وكان في ذلك مستدلا بقول الرسول (ص) تركت فيكم امرين لن تضلـوا ماتمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله • وكان مع هذا ياخذ برأى السلــف من الصحابة وعلماء التابعين اذ كان يرى انهم خير الفرق قبلا واهداهم سبيلا وهم افضل الناس بعد الانبياء • فانه اذا كانت أمة محمد خير أمة اخرجت للناس كما نطق بذلك الكتاب الكريم فاولئك خير أمة محمد كما قال (ص) خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم • ولهذا كانت معرفة اقوال

---

(٢٠) راجع الشهرستاني ص ١١٩ وكذا تبين كذب المفترى لابى الحسن الاشعرى • وكذا تاريخ الفلسفة في الاسلام لديبور ص ١١٦ •

السلف وأعمالهم في العلم والدين خيرا وانفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين واعمالهم في جميع علوم الدين واعماله • كالتفسير واصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والاخلاق والجهاد وغير ذلك • فانهم افضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم [٢١] • والذى دعا ابن تيمية الى التمسك بالكتاب والسنة في منهجه للوصول الى الصواب في جميع الاحكام الدينية أعتقادية كانت او عملية • هو انه وجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حدا لايجوز السكوت عنه • ورأى ان كل فرقة تدعى ان ماعندها من المعقول لايوجد عند غيرها وان مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يسلك مسلك العقليين من الفلاسفة والمتكلمين لانه كان يرى ان افق العقل واسع ومجاله غير محدود وعقول البشر متفاوتة في المراتب لايمكن جمعها على معقول واحد • لذلك دعاهم جميعا الى عرض آرائهم ومذاهبهم على ماجاء به الرسول ليأخذوا بما وافقه ويتركوا ماخالفه واوجب على العقل النظر في حدود النص • ولم يجد في ذلك شيئاً من الحجر عليه • فان في ما جاء به الكتاب الكريم من فنون الادلة ومتنوع البراهين مجالا واسعا للعقل يقضي فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة دون تعثر او انحراف • يرى ابن تيمية [٢٢] • ان خلاصة ماعند أرباب النظر العقلي في الالهيات من الادلة اليقينية والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات او تكميلات لم يهتد اليها الا من هداه الله بخطابه • وان ماقد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول جميع العقلاء من الاولين والآخرين لقد بلغ تحمسه لمنهجه السلفي الى ان وصل الى الهجوم على الامام الاشعرى امام اهل السنة في عصره وصاحب المذهب الذى كانت تدين به في ذلك الوقت معظم اقطار الاسلام • فنراه يرميه بالتناقض وبان فيه بقايا من أهل الاعتزال ويشنع عليه في مسألة الكسب

---

(٢١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٤ •

(٢٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٦ و١٧ رسالة الفرقان

اذ كان الاشعرى يرى ان كسب العبد لفعله هو مجرد مقارنة قدرته الحادثة للفعل من غير تأثير لها فيه اصلا [٢٣]. ونقد الغزالى ايضا بقوله : انه على الرغم من نقده للفلسفة قد اتبع كثيرا من أصولها وان كلامه لاهو الى الاسلام المحض ولا الى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخا بين الاسلام والفلسفة[٢٤]

ولكنا نلاحظ ابن تيمية انه رغم هجومه على استخدام الاساليب العقلية والفلسفية في الاستدلال كان هو بنفسه يستخدم أحيانا أساليب عقلية وفلسفية محضة في مناقشته للفرق المختلفة كقوله في الرد على نفاة الصفات الخبرية (فان قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا اعراض كالحياة والعلم والقدرة . ولم يثبت ماهو فينا ابعاض كاليد والقدم هذه اجزاء وابعاض تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له وتلك اعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلى كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسى . فان اثبت تلك على وجه لاتكون اعراضا او تسميتها اعراضا لايمنع ثبوتها قيل له واثبت هذه على وجه لاتكون تركيبا وابعاضا لايمنع ثبوتها . فان قيل هذه لايعقل منها الا الاجزاء قيل له وتلك لايعقل منها الا الاعراض فان قال العرض ما لايبقى، وصفات الرب باقية . قيل : والبعض ماجاز انفصاله عن الجملة الخ [٢٥] .

لقد ذكر الدكتور محمد البهى في تبرير مسلكه هذا مانصه « ابن تيمية كان مضطرا ان يؤلف وان يحاج بالدليل النظرى والمنطقى او النقل لان خصومه في داخل الجماعة الاسلامية دفعوه الى الحجاج والنزاع العلمى. وهؤلاء الخصوم هم ارباب الفرق الاسلامية [٢٦] لعمرى ان هذا الكلام يكون تبريرا لمسلك الاشعرى والغزالى قبل ان يكون تبريرا لمسلك ابن تيمية اذا نهما كانا احوج من ابن تيمية الى استخدام الادلة الفلسفية والعقلية في الرد على الفلاسفة والمتكلمين في ذلك العصر الذى كان للفلسفة والنقل

---

(٢٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٤٢ .

(٢٤) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٧ .

(٢٥) الاكليل ص ٢٦ في مجموع الرسائل الكبرى ج ١ .

(٢٦) في كتابه الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٨٧

سوق نافق ورواج كبير • فاذا كان كذلك فلم يبق لنقد ابن تيمية لهذين الامامين وجه •

نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسفة والمتكلمين

لقد درس ابن تيمية المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وتعمق فيها وتبحر • ولكن كان يقصد من دراسته لهذه المذاهب هدمها لانه كان يرى فيها داء قد أصاب فكر المسلمين فجعل منهم المتكلمين والمتفلسفين وانها سرت الى العقل الاسلامي فسيطرت على جميع جوانبه • وكان على خلاف الغزالى اذ انه درس الفلسفة ليطلب الحقيقة من ورائها فخلص نفسه من كل شيء ليصل الى الحق • ولكن تبين له بطلان مايقوله الفلاسفة فعاد الى الدين • وانقدح في فكره نور الحقائق في خلوات صوفية عرف فيها نفسه ثم حمل حملته على الفلاسفة وبين تهافتهم [٢٧] **ومع ذلك هل تجرد عن** الفلسفة ؟ انه بقيت في نفسه اثارة منها بل انه لم يتركها الا وقد تكون عقله تكونا فلسفيا واخذ احد شعب الفلسفة وجعله جزأ من دراساته وهو المنطق • فهو يقر ان الحقائق لايمكن ان تعرف في اى علم من العلوم على وجهها الا اذا كان المنطق ميزانها • وهو القائل من لايحيط بالمنطق علما لايوثق بعلمه [٢٨] •• والآن نريد ان نذكر بايجاز موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشئون الالهية • يقول في الفلاسفة القدامى كارسطو وغيره انهم ابعد الناس عن معرفة الامور الالهية وان اكثر كلامهم فيها خبط وتخليط • لانهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة • وهذا هو رأى الغزالى ايضا • يقول في المنقذ من الضلال « واما الالهيات ففيها اكثر اغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ماشرطوه في المنطق » واما فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا فيقول : انهم وان كانوا قد توسعوا

---

(٢٧) يراجع كتاب المنقذ من الضلال للغزالى •

(٢٨) مقدمة المستصفى للغزالي •

في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوات والمعاد بما لايوجد عند هؤلاء الفلاسفة القدامى الا انهم مزجوا الحق الذى اخذوه من الدين بالباطل الذى بنوه على أصولهم الفاسدة [٢٩] وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين فيقولون مثلا : ان صفات الله التى جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست الا تعبيرات عن ذات واحدة • ويقولون : ان العرش هو الفلك التاسع والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الاجسام ومايحدث في العالم من خوارق العادات وحتى معجزات الانبياء انما سببه عندهم قوة فلكية او طبيعية او نفسانية الى غير ذلك من الامور التي وجدوها في الفلسفة فتمحلوا لها نصوصا من الدين [٣٠] واما المتكلمون فينقد ابن تيمية المعتزلة منهم لانهم بالغوا في تقدير العقل وحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول الى قضايا الدين الاساسية مثل العلم بوجود الله تعالى وقدرته ونحو ذلك • ونفوا صفات الله عز وجل متاولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة • وينقد طريقة الاشاعرة ايضا لانهم وان خالفوا الطوائف السابقة وقالوا : « ان طرائقهم ضارة وان السلف لم يسلكوها ونحو ذلك مما يقتضى ذمها ولكنهم يرون ان أدلة القرآن مجملة فلذلك لابد من التسلح بأدلة اخرى لقمع المخالفين فعلى ذلك يتجهون الى أدلة المتكلمين وبذلك ينتهون الى مثل ماينتهى اليه اولئك [٣١] وكما نقد ابن تيمية مناهج العقليين من الفلاسفة والمتكلمين كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب العقل كلية ويقفون عند حرفية النص ويقول : انهم قد يستدلون بالقرآن من جهة اخباره فقط لامن جهة دلالته • فلا يذكرون مافيه من الادلة العقلية على أثبات الربوبية والوجدانية والنبوة والمعاد [٣٢] • من هذا النقد الذى وجهه ابن تيمية لهذه الفرق يتبين انه يرى ان القرآن بما فيه من ادلة وحجج فيه

---

(٢٩) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦ •

(٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان •

(٣١) تفسير صورة الاخلاص ص ٨٤ • ٢ ـ شرح المواقف ج ٨ ص ١

(٣٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٤ معارج الوصول •

غناء لطالب العقيدة الاسلامية لا لانه كتاب ثبت انه من عند الله بل للادلـــة التى يسوقها لاثبات الوحدانية والصفات واليوم الآخر والمعاد • فهو ليـــس فيه الاخبار فقط بل فيه الدليل على صحة الخبر فهو في نفسه يحمل دليـــل صدقـه •

منهج ابـن تيميـة في اثبات الله

اتفق المتكلمون والفلاسفة الالهيون والفلاسفة الاسلاميون جميعا عـلى وجود الصانع • ولكن أختلفوا في طريقة أثباته وفي المناهج التى سلكوهـــا للوصول اليه •

١ ـ سلك المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة حصرهـــا صاحب المواقف في أربع طرق فقال : « قد علمت ان العالم اما جوهـــر او عرض وقد يستدل على أثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه• فهذه وجوه أربعة • ولما كانت هذه العجالة لا تناسب بيان هذه الطـرق كلها لان الشرح فيها يطول نكتفي بالاشارة الى ان المتقدمين منهم بنوا رأيهم في أثبات الله تعالى على حدوث العالم ذهابا منهم الى ان الحدوث هو العلـــة المحوجة الى المؤثر • وانه اذا ثبت ان العالم حادث كان لابد له من محدث يخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود • ويقولون : ان هذه قضية بديهية• ويوافقهم ابن تيمية على البداهة • ولكنه لايسلم لهم طريقتهم في أثبات حدوث العالم ويرى انهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بينة في نفسها ولا يمكن اثباتها بطريق القطع مثل قولهم : ان العالم مركب من جواهر فردة واعراض• وان الجواهر لاتخلو عن الاعراض وان الاعراض حادثة وان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث • فيقول ان أثبات هذه المقدمات التى يتركب منها هذا الدليل ليس قطعيا وفيها صعوبة يتعذر معها ثبوت المدعى (٣٣) • ويرى ابـن

(٣٣) كتاب النبوات ص ٣٩ وكتاب الموافقة ج ١ ص ١٩ •

تيمية ان تلك الطريقة التي اتبعها المتكلمون لاثبات الصانع طريقة مبتدعة مذمومة شرعا كما انها محفوفة بأخطار وان من اعتمد عليها في اصل دينه فأحد الامرين لازم له . اما ان يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين ادلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الادلة او يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين واما ان يلتزم لاجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهم لاجلها فناء الجنة والنار . وابو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار . والتزم قوم - وهم الاشاعرة - ان الاعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في ذلك من مكابرة للحس والعقل . ويرى ابن تيمية انه لو قدر ان هذا الدليل صحيح في نفسه لايلزم تعينه اذ قد يكون للمطلوب ادلة كثيرة يمكن التوصل اليه بكل منها [٣٤] .

٢ - واما الفلاسفة فيقول ابن تيمية : انهم سلكوا طريقة الوجوب والامكان وقسموا الموجود الى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث . وقد ذكر ابن سينا في أشاراته الدليل على اثبات واجب الوجود ونقله عنه ابن تيمية في كتاب الموافقة وناقشه في جميع اجزاء ومقدمات دليله مناقشة مفصلة دقيقة ولو لا ان طبيعة هذا البحث لاتتلائم مع الخوض في هذه التفصيلات لذكرناها هنا بحذافيرها . ولكن ايجازا للكلام نقول ان ابن تيمية رحمه الله يرى ان هذه الادلة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في اثبات الله تعالى الا وهي طريقة الحدوث وطريقة الامكان رغم وجود صعوبات وشكوك في مقدماتها ادلة مركبة تحتاج الى دقة في النظر وامعان في التفكير لاتقوى عليها عقول عامة المسلمين . واذا لم نكن هذه الادلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لاثبات وجود الله تعالى . فما هو اذا الدليل الذي يصلح لاثباته تعالى ؟ يرى ابن تيمية ان هذا الدليل يجب ان يتوافر فيه شرطان احدهما ان يكون مما اتفقت العقول على صحته . ولايعنى ابن تيمية بالعقول هنا تلك القوة النظرية التي تسير وفق قوانين المنطق والاقيسة بل يعني بها

---

(٣٤) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

الفطرة العامة التى فطر الله الناس عليها[٣٥] • وثانيهما ان يكون شرعيا بمعنى ان الشارع قد استدل به وأمر الناس ان يستدلوا به فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطلوب والا فلا اعتداد به يقول ابن تيمية في كتاب النبوات « فالاستدلال بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة • وهي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وارشد اليها • وهى عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعد ان لم يكن مولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء اخبر به الرسول اولم يخبر • لكن الرسول امر ان يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وامر ان يستدل به وهو عقلى لأنه بالعقل تعلم صحته • وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر وهو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلى وشرعى كما قال تعالى « أو لم يروا انا نسوق الماء الى أرض جرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم افلا يبصرون » فهذا مرئى بالعيون وقال تعالى « سنريهم أياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » فالآيات التى يريها الناس حتى يعلموا ان القرآن حق هى آيات عقلية يستدل بها العقل على ان القرآن حق وهى شرعية دل الشرع عليها وامر بها[٣٦] • فهذا هو دين دليل العناية والدقة والاحكام الذى اعتمد عليه بعض الفلاسفة للوصول الى المطلوب •

مذهب ابن تيمية في الصفات

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الاطلاق واكثرها مثاراً للخلاف فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الاقصى لهذا العلم

---

(٣٥) منهاج السنة ج ١ ص ١٨٥ •

(٣٦) كتاب النبوات ص ٤٨ •

كما ان لها تعلقا بمسالة قدم العالم وحدونه ومسالة الاختيار والجبر وما الى ذلك من المسائل التى لاتهم علم الكلام وحده بل هى من صميم البحث الفلسفي ايضا • فلذلك ينبغى هنا ان نتعرض لبيان المذاهب المختلفة في هذه المسائل على وجه الاجمال • وبعد ذلك نذكر مذهبه رحمه الله فيهما بالتفصيل • فالصفات لها انواع منها صفات سلبية مثل القدم والوحدة ومنها صفات معان كالعلم والقدرة [٣٧] ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والاحياء والاماتة ونحو ذلك • والمشهور من فرق النفاة ثلاثة ١ ـ الفلاسفة الاسلاميون ٢ ـ المعتزلة ٣ ـ الجهمية اما الفلاسفة فذهبوا الى ان واجب الوجود بذاته واحد بسيط لاتعدد فيه بوجه من الوجوه فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة الخ ••• ولكنهم مع ذلك يقولون : انه خير محض وكمال محض وحق محض ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات • ويزعمون ان ذلك لايستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لان مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات[٣٨] • واما المعتزلة فبعد ان اتفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفوا فيما بينهم في التعبير عنها • فمنهم من جعلها عين الذات كأبى الهذيل العلاف فقال : ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته يعنى ان الذات باعتبار تعلقها بالمعلوم تسمى علما وباعتبار تعلقها بالمقدور تسمى قدرة ونحو ذلك • ومنهم من جعلها تعود الى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ • فمعنى كونه تعالى عالما عندهما انه ليس بجاهل ومعنى كونه قادرا انه ليس بعاجز وهكذا • ومنهم من اثبت احوالا وراء الذات كابى هاشم فقال : بان لله عالمية وقادرية لاعلما وقدرة • وان هذه الاحوال ليست بموجودة ولا

---

(٣٧) المقصود دبالصفات السلبية هى التى يكون السلب داخلا في مفهومها فمفهوم القدم مثلا عدم الاولية والوحدة عدم الشركة ونحو ذلك • واما صفات المعانى فهى التى تدل على عمنى زائد على الذات عند المتكلمين بمعنى ان الذات لاتكون محتاجة في تحققها اليها •

(٣٨) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ ومابعدها •

معدومة الى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل [٣٩] • واما الجهمية اتباع جهم ابن صفوان فكانوا يقولون : ان الله تعالى لايوصف بشيء مما يوصف به العباد • فلايجوز ان يقال في حقه انه حي او عالم او مريد او موجود او نحو ذلك لان هذه صفات تطلق على العباد وانما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لان هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد اذ انهم كانوا جبرية يرون ان العبد لا قدرة له ولا اختيار •

ومن الطبيعي ان ابن تيمية رحمه الله لم يكن ليرتضي هذه المذاهب وكانت كلها في نظره منحرفة ضالة عن جادة الحق والصواب • فلذلك جرد عليهم سلاح البيان والافكار للرد عليهم ودحض آرائهم وتزييف ماتمسكوا به من الادلة •• كما هو غير خفي على من يراجع مؤلفاته رحمه الله ولولا خوفي من الاطالة لذكرت ادلة كل من هذه الطوائف مع مناقشاته رحمه الله لها • والان بعد ان بينا وجهة نظر هذه الفرق المختلفة في الصفات وعرفنا ان ابن تيمية لم يوافقهم على آرائهم • فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال • لقد بنى رحمه الله مذهبه في الصفات على ثلاث قواعد •

١ ـ الاولى : ان كل ما اثبته الله لنفسه او اثبته له رسوله من صفات يجب اثباته وماصرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه وما لم يصرح الشرع لابنفيه ولا اثباته يجب الاستفسار عن معناه • فان كان معناه صحيحا موافقا لما اثبته الشرع قبل والا فلا [٤٠] • اما القاعدة الثانية : فمضمونها نفي مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وافعاله • فهو سبحانه لايماثل شيئا ولا يماثله شيء وكل ماثبت له من صفات الكمال فهومختص به لايشاركه فيه غيره • فأطلاق بعض صفاته تعالى على عباده كعالم وقادر ومريد وحي وسميع وبصير الخ ••• لايقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم اصلا بل محض ن

---

(٣٩) التبصير في الدين ص ٥٢ والانتصار ص ٧ •

(٤٠) تفسير سورة الاخلاص ص ٢٢

أشتراك في الاسم فقط . ولايستلزم ان يكون علمهم كعلمه ولا ارادتهم كارادته ولاحياتهم كحياته ال) ... فالصفات لها ثلاث اعتبارات عند ابن تيمية اذا اضيفت الى الله تعالى بان قيل علم الله وقدرته ونحو ذلك تكون غير مخلوقة ولاتماثل صفات المخلوقين . واذا قلنا علم العبد وقدرته الخ ... فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب . واذا قلنا : العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لايقال عليه كله انه مخلوق ولا انه غير مخلوق بل ما اتصف به الرب فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد فمخلوق . فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وان كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة [٤١] ويستدل ابن تيمية بالنقل والعقل على نفى المماثلة . فالآيات التى تنفى المماثلة كثيرة كقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وقوله « قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » ويستدل عقلا بقوله : كل شيئين متماثلين لاشك في انه يجوز على احدهما مايجوز على الآخر ويجب له مايجب له ويمتنع عليه مايمتنع عليه . فلو قدر انه تعالى ماثل غيره في شيء من الاشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير . ومعلوم ان كل ماسواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر الى فاعل . فيلزم اذا ان يكون هو والشيء الذى ماثله ممكنا قابلا للعدم بل معدوما مفتقرا الى فاعل [٤٢] . والقاعدة الثالثة : ان الكمال ثابت لله تعالى الى ما لا يتناهى . ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية واخرى عقلية . فمن النقل قوله تعالى « افمن يخلق كمن لايخلق افلا تذكرون » فقد دلت هذه الآية على ان الخلق صفة كمال وان الذى يخلق افضل من الذى لايخلق . واما الحجج العقلية فنكتفى منها بما اعتمد عليه ابن تيمية وهو قياس الاولى . فيقول : قد ثبت ان الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه وقيوم بنفسه خالق بنفسه الى غير ذلك من

---

(٤١) مجموعة الرسائل جـ ٣ ص ٥٤ .

(٤٢) منهاج السنة جـ ١ ص ١٩٥ .

خصائصه . فهذا الواجب القديم الخالق اما ان يكون ثبوت الكمال الذى لا نقص فيه الذي هو ممكن الوجود ممكناً له واما ان لايكون . والثاني باطل لان هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلا يمكن للواجب الغني القديم بطريق الاولى . ولان ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذى جعل غيره كاملا هو احق بالكمال منه . فالذى جعل غيره قادرا اولى بالقدرة والذى علم غيره اولى بالعلم . والذى أحيا غيره اولى بالحياة .. وهكذا . واذا ثبت امكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه واجب له لايتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجودا له الا بذلك الغير . فذلك الغير ان كان مخلوقا له لزم الدور المحال فان ما في ذلك الغير من الامور الوجودية فهي منه . فلو توقف في شيء من كمالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم ان يكون كل منهما فاعلا للاخر وهذا هو الدور القبلي الممتنع . فان الشيء اذا امتنع ان يكون فاعلا لنفسه فمن باب اولى يمتنع ان يكو فاعلا لفاعله [43] . فهذان الدليلان النقلي والعقلي ـ هما اللذان اعتمد عليهما ابن تيمية في أثبات وجوب الكمال المطلق لواجب الوجود بحيث يمتنع سلبه عنه . هذا ولنكتف هنا بهذا القدر من الكلام مراعاة لما تقتضيه هذه العجالة من الاقتضاب . والآن فلنختتم بحثنا هذا ببحث مذهبه في اهم هذه الصفات وابعدها اثرا واكثرها مثارا للنقاش والجدال في عصره وهي الصفات الخبرية .

الصفات الخبرية

المراد بالصفات الخبرية او السمعية ما استند الى مجرد الخبر دون استناد الى نظر عقلي كالاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا وكالوجه واليد والعين والقدم والعلو وغير ذلك مما جاء في الكتاب واحاديث الرسول (ص) . وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة باثبات هذه الصفات والرد

---

(٤٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ـ٤٦ .

على من انكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع في ذلك رسائل كثيرة على جانب عظيم من الاهمية منها العقيدة الحموية الكبرى والعقيدة الواسطية وغير ذلك من المحاورات الموجودة في معظم كتبه التى يجريها مع خصومه لاثبات هذه الصفات وابطال شبه المنكرين لها . والان فلنذكر آراء الفلاسفة والمتكلمين والاشاعرة حول هذه الصفات . اما الفلاسفة والمعتزلة فمتفقون على نفى تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد فيها من الآيات والاحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى . واما الاشاعرة فيقول الاستاذ « محمد خليل هراس » ان المتقدمين منهم كأبي الحسن الاشعري وابى بكر الباقلانى وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضي نفيها عن الله عز وجل ثم بعد ذلك ينقل عن الاشعرى في كتابه (الابانة) ملخصا يفيد انه كان يثبت هذه الصفات ويبقيها على ظواهرها غير مؤول . واما الباقلانى فيحكى عنه ابن تيمية والذهبى .. انه ذكر في كتابه الابانة « فان قال قائل فما الدليل على ان لله وجها ويدا قيل (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله تعالى (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى) فأثبت لنفسه وجها ويدا الخ[٤٥] . فاذا صح هذا عن الباقلانى كان هو والاشعرى من المثبتين لهذه الصفات . واما الذين اشتهروا بنفى هذه الصفات من الاشاعرة فهم امام الحرمين الجوينى وجميع متاخرى الاشاعرة تقريبا مثل الغزالى والرازى والامدى وغيرهم . واما ابن تيمية فهو يصف الله سبحانه بكل ماوصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسوله . ويرى ان هذه الصفات وان تشابهت في الاسم مع ماهو معروف عند البشر فما يضاف اليه سبحانه غير ماعند الناس بل هو مايليق بالتنزيه الكامل لرب العالمين . ويثبت لله سبحانه وتعالى الاستواء واليد والقدم وغير ذلك ولكن يقول : ان هذا كله بما يليق بذاته تعالى لانعرف حقيقته وعلينا الايمان به ويقول في الرد على قول النافين لهذا وان اثبتوا كل الصفات

---

(٤٥) ابن تيمية للشيخ محمد خيل هراس ص ١٤٨ .

الاخرى [٤٦] « فان قال من اثبت هذه الصفات التى هي فينا اعراض كالحياة والعلم والقدرة • ولم يثبت مافيها ابعاض كاليد والقدم • هذه اجزاء وابعاض تستلزم التجسيم والتركيب • قيل له : وتلك اعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسى • فان أثبت تلك على وجه لاتكون اعراضا او تسميتها اعراضا لايمنع ثبوتها قيل له : واثبت هذه على وجه لاتكون تركيبا وابعاضا لايمنع ثبوتها • » والحق انه في هذا الباب يعتمد على شيئين » •

اولا : اثبات كل ما جاء في القرآن والسنةمن غير تاويل ولا صرفهعن ظاهره •

ثانيا : اعتقاد ان ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه اوالتجسيملان ما يثبت لله ليس من جنس ما يثبت للحوادث • فالتشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة والمنفى ليس هو التشابه في الاسماء وانما المنفى هو التشابه في الحقائق • وان الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة • « ليس كمثله شيء وهو السميع العليم » وابن تيمية اذ يثبت كل ماجاء في القرآن والحديث من غير كيف ولا تشبيه يخالف الذين نفوا هذه الصفات الاخبارية كما يخالف المجسمة والمشبهة • فان اولئك اثبتوا التجسيم والتشبيه او على الاقل لم ينفوه • فاولئك الحشوية او المشبهة او المجسمة قالوا : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار • وان الله يرى مكيفا محدودا يوم القيامة • وانه سبحانه يجلس على العرش والعرش مكان له ويد الله المذكورة في القرآن يد جارحة • ووجهه وجه صورة • وانه سبحانه تعالى ينزل نزول حركة وانتقال من مكان الى مكان • واستواؤه سبحانه على العرش جلوس عليه وحلول فيه • ولقدا بالغوا فقالوا في القرآن : الحروف المقطعة والاجسام التى يكتب عليها والالوان التى

---

(٤٦) الاكليل ص ٤٠ •

يكتب بها ومابين الدفتين قديم أزلي (47) فلذلك يعتبر ابن تيمية وسطا بين النافين للصفات وبين اولئك المجسمة . ومذهبه اذا منزه وليس بمجسم ولا مشبه . ويرى رحمه الله في مسألة الاستواء ان الله مستو على عرشه أستواء يليق بجلاله ويختص به فكما انه موصوف بانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وانه سميع بصير ونحو ذلك . ولايجوزان يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التى لعلم المخلوقين وقدرتهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش . ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (48) . ومن هنا يظهر لنا جليا ان ابن تيمية رحمه الله كان رجلا شجاعا في اظهار مايؤمن به مخلصا لجميع ماجاء به الكتاب والسنة . وكان موحدا ومنزها احسن التنزيه واعمقه ولم يكن من المشبهة او المجسمة كما كان خصومه من المعاصرين والمتأخرين يرمونه به . بل كان كما رأينا يسير مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية غير منصرف عن ظواهر معانيها الى التجوز والتأويل مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عما لايليق بجلاله وكماله ومع تأكيده مرات كثيرة في جميع كتبه ورسائله ان الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وانه مخالف للحوادث .

يقول رحمه الله في تفسير سورة الاخلاص مانصه (49) . « فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بانه ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة وانه يدنو عشية عرفة الى الحجاج وانه كلم موسى في الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة . وانه استوى الى السماء وهي دخان . فقال لها وللأرض ائتيا طوعا او كرها لم يلزم من ذلك ان تكون هذه الأفعال من جنس مانشاهده من نزول

---

(47) يراجع ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص ٢٦٨ .

(48) العقيدة الحموية ص ٤٢٩ .

(49) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٣ .

هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر ، فهذا الكلام الصريح الواضح الذى لايقبل الشك والمواربة يسطع دليلا على ايمانه المتين المنزه لله تعالى وصفاته من جميع شوائب النقص ومخالفته لجميع الحوادث والاعراض التى تستلزم التركب والحدوث .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .



بسم الله الرحمن الرحيم

حكم الطلاق الثلاث

بقلم : هاشم جميل
معيد بكلية الامام الاعظم

اجمع العلماء على أن من طلق زوجته تطليقه أو تطليقتين فان له مراجعتها مادامت في العدة ، فان انتهت عدتها فله أن يعود اليها بعقد جديد[1] .

ولكنهم أختلفوا فيمن طلق زوجته ثلاث تطليقات مجموعة « أنت طالق ثلاثا » أو متابعة « أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق » ولم يقصد بهذا التابع التأكيد[2] ، وانما قصد تكرار الطلاق واستئنافه .

ولكي تكون نسبة الاقوال لقائليها اكثر دقة ينبغي تقسيم الطلاق الى نوعين ، الطلاق بعد الدخول ، والطلاق قبل الدخول .

حكم الطلاق الثلاث

النوع الاول : الطلاق الثلاث بعد الدخول

أختلف الفقهاء في حكم من طلق زوجته المدخول بها ثلاثا ، على ثلاثة مذاهب .

المذهب الاول : لايقع بهذا الطلاق شيء ، وهو رواية عن كل من :

---

(١) انظر الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ١٢٧ ط / دار الكتاب

(٢) أما اذا قصد التكرار فلا أعلم خلافا بين العلماء في أنها تقع واحدة ،

محمد بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق ، والحجاج ابن أرطاة وجعل النووي هذه الرواية هي المشهورة عنه [٣] .

ونسبه الشوكاني لبعض أئمه أهل لبيت منهم الباقر والصادق [٤] . وفي هذه النسبة نظر سأبينها فيما بعد .

المذهب الثاني : يقع به طلقة واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم. ونسب الى بعض الصحابة ولتابعين والفقهاء ، وسأبين هذا مفصلا في مناقشة أستدلال الجمهور على مذهبهم بالاجماع . ونقله بن القيم عن محمد بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق [٥] .

المذهب الثالث : تقع به البينونه الكبرى ، بمعنى أنه يقع ثلاث تطليقات .

وبه قال جماهير العلماء من السلف والخلف ، واليه ذهب الائمة الأربعة وابن حزم ، وهو رواية عن الحجاج بن ارطاة وجعلها القرطبي هي المشهورة عنه[٦] .

دليل المذهب الاول

أستدل أصحاب هذا المذهب : بأن الله تعالى حينما شرع الطلاق ، قيد ايقاعة بوقت معين على صفه معينه .

فقال : « ياأيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » [٧] . وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد من الآية هو ايقاع الطلاق في طهر لم يمس فيه .

---

(٣) أنظر شرح مسلم للنووي ج١٠ ص ٧٠/ط المطبعة المصرية .

(٤) نيل الاوطار للشوكاني ج ٦ ص ١٩٧ ط مصطفى الحلبي .

(٥) اعلام الموقعين ج٣ ص ٤٩ ط فرج الله بمصر .

(٦) أنظر القرطبي ص ١٢٩ والمصادر السابقة .

(٧) سورة الطلاق الآية رقم ١

وقال : « الطلاق مرتان فأحسان بمعروف أو تسريح بأحسان » .
وهذه تعني ايقاع الطلاق مرة واحدة في ذلك الطهر ، وعليه فاذا أوقع الطلاق في حيض ، أو أوقع في طهر أكثر من واحدة فهو غير جائز ، بدليل :ـ

ما أخرجه النسائي ، عن محمود بن لبيد قال :

« أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا ، فقام مغضبا ، فقال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم[٩] .

وواضح أن غضب النبي صلى الله عليه وسلم انما كان لان المطلق قد جمع التطليقات الثلاث ، وهذا يدل على أن ايقاع الطلاق على هذه الصفة بدعي غير مشروع ، وكل ماكان كذلك يرد ولايترتب عليه أثر ، بدليل :ـ
قوله صلى الله عليه وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد[١٠] .

فالطلاق الثلاث يرد ولايترتب عليه أثر ، وهو المدعى[١١] .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل من عدة وجوه :ـ
الوجه الاول : القول بأن ايقاع الطلاق على خلاف ماجاء في الآيتين غير جائز ، هذا مسلم ولكن ليس هو محل النزاع ، وانما النزاع في أن من أوقع الطلاق على هذا النحو مع كونه آثما هل يقع طلاقه ام لا ؟ أنتم تقولون لايقع ، ولايوجد في الآيتين مايدل على ذلك ، والنبي صلى الله عليه وسلم

---

(٨) سورة البقرة الآية رقم ٢٢٩ .
(٩) سنك النسائي ج٦ ص ١٤٢ ط التجارية
(١٠) نيل الاوطار ج٦ ص ١٩٢
(١١) صيغ هذا الدليل بتصرف من مجموع ماجاء في / فتح الباري ج٩ ٥٥ ط الانوار المحمدية والقرطبي ج٣ ص ١٢٩

هو المبين للكتاب ، وقد وقع الطلاق الثلاث في عهده ولم يحكم بالغاء أثـر هذا الطلاق وانما حكم بوقوعه ثلاثا أو واحدة على خلاف بين العلماء سيأتي مبسوطا في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى .

اما حديث محمود بن لبيد ، فليس فيه الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد غضب من ايقاع الثلاث مجموعه وهذا يدل على تحريم ذلك وقد قدمنا بأن هذا ليس محل النزاع ، والتحريم لايستلزم عدم الوقوع وليس في الحديث مايشير الى أن النبي ص لم يوقع ذلك (*) .

الوجه الثاني : القول بأن الطلاق الثلاث بدعي ، والبدعي لايترتـب عليه أثر ، غير مسلم ، وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطـلاق في الحيض ، وهو بدعي بأجماع العلماء .

فقد روى مسلم بسنده ، عن نافع عن ابن عمر : ـ

« أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ، ثم ان شاء أمسك بعد وان شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلق النساء (١٢) » .

فرسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوقع هذا الطلاق مع أنه بدعي ، بدليل أنه قد أمر ابن عمر بالمراجعة ، والمراجعة لاتكون الا بعد طـلاق قد وقـع .

وقد ورد على ذلك أعتراض أورده النووي في شرح مسلم فقال :

فان قيل المراد بالرجعة الرجعة اللغوية ، وهي الرد الى حالها الاول ، لا أن تحتسب عليه طلقه ، قلنا هذا غلط لوجهين : ـ

---

(١٢) صحيح مسلم بهامش شرح النووي ج١٠ ص ٥٩ ومابعدها .

أحدهما : أن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية كما تقرر في أصول الفقه .

الثاني : أن ابن عمر صرح في روايات مسلم وغيره بأنه حسبها عليه طلقة [١٣] .

ويعني بذلك ماجاء في روايات أخرى لمسلم ، منها :ـ

مارواه بسنده ، عن أنس بن سيرين ، وفيها :ـ

أن أنس قال لابن عمر : فأعتددت بتلك التطليقه التى طلقت وهي حائض ؟

قال : مالي لا أعتد بها وان كنت قد عجزت واستحمقت ؟[١٤] .

وروى البخاري بسنده ، عن سعيد ابن جبير عن ابن عمر قال : « حسبت علي بتطليقه » [١٥] .

وعورضت هذه الروايات ، بما رواه أبو داود بسنده عن ابي الزبير ، وفيها : ـ

قال عبدالله : فردها علي ولم يرها شيئا [١٦] .

قالوا : صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر هذه التطليقه .

ورد الشافعي رحمه الله تعالى ذلك ، بحمل قوله « لم يرها شيئا » على معنى أن لم يعدها شيئا صوابا غير خطأ ، بل يؤمر صاحبه أن لايقيم عليه لأنه أمره بالمراجعه ، ولو كان طلقها طاهرا لم يؤمر بذلك ، فهو كما يقال للرجل اذا اخطأ في فعله أو اخطأ في جوابه لم يصنع شيئا ، أي لم يصنع شيئا صوابا .[١٧] .

---

(١٣) شرح مسم ج١٠ ص ٦٠ .
(١٤) هامش النووي ج١٠ ص ٦٨ .
(١٥) هامش الفتح ج٩ ص ٢٨٢ .
(١٦) سنن ابي داود ج٢ ص ٢٥٦ ط المكتبة التجارية .
(١٧) الفتح ج ٩ ص ٢٨٣ .

قال ابو داود : روى هذا الحديث جماعه ـ ذكرهم في السنن ـ

وقد فعل الشافعي ذلك للجمع بين الروايات المتعارضه حتى لانطرح رواية ابي الزبير ، والا فان العلماء قد تكلموا في هذه الرواية .

والأحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير[١٨] .

وقال الخطابي : قال أهل الحديث : لم يرو أبو الزبير حديثا أنكر من هذا [١٩] .

وقال ابن عبدالبر : قوله « ولم يرها شيئا » ، منكر ، لم يقله غير ابي الزبير ، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بمن أثبت منه .

وقال الشافعي : نافع أثبت من ابي الزبير ، والاثبت من الحديثين أولى ان يؤخذ به اذا تخالفا [٢٠] .

وقد صدق الشافعي ، فنافع حجه بالاتفاق ، أما أبو الزبير فمدلس ثم هو مختلف في توثيقه وثقة ابن معين وغيره ، وضعفه آخرون ، تكلم فيه شعبه وقال أبو زرعه وأبو حاتم لايحتج به[٢١] .

وقد حاول ابن حزم ، جعل احتساب التطليقه من رأي ابن عمر ، وذلك أعتمادا على ماجاء في بعض روايات مسلم ، وحسبت لها التطليقه التى طلقتها [٢٢] .

قال : فلم يقل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حسبها أوامر بأحتسابها وانما هو اخبار عن نفسه ، ولاحجة في فعله ولا فعل احد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم [٢٣] .

---

(١٨) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٥٦ .
(١٩) معالم السنن للخطابي ج ٣ ص ٤٣٥ ط والمطبعة العلمية بحلب .
(٢٠) الفتح ج٩ ص ٢٨٣ .
(٢١) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ١٣٥ ط الخانجي .
(٢٢) هامش النوري ج١٠ ص ٦٥ .
(٢٣) المحلى ج١٠ ص ١٦٥ .

الا انه فاته أن رواية البخاري قد جاء بلفظ « حسبت علي » وقد سبقت .

فمن الذي يكون قد حسبها عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟
على ان الذي يقطع كل احتمال ، ما رواه الدارقطني بسنده من طريق شعبه عن أنس بن سيرين .
قال : سمعت ابن عمر يقول اطلقت أمرأتي وهي حائض الحديث ..
وفيه ، قال : فقال عمر :
يارسول الله افتحتسب بتلك التطليقه ؟ قال : نعم [٢٤] .
قال الحافظ ابن حجر : رجاله الى شعبه ثقات [٢٥] .
أما شعبه فهو أشهر من ان يعرف ، وأما انس بن سيرين فهو من رجال البخاري ومسلم .

وهذا الحديث صريح في أن النبي صلى الله عليه وسلم ، هو الذي احتسبها عليه .

اذا ثبت هذا كله ، وثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطلاق البدعي المجمع عليه وهو الطلاق في الحيض ، فلا يبقى هناك وجه للاحتجاج بأن الطلاق الثلاث لايقع بدعي على أن وصف الطلاق الثلاث بالبدعه أمر مختلف فيه بين العلماء ، فقد ذهب الشافعي وغيره الى أنه ليس ببدعي وبذلك قال ابن حزم أيضا وقد توسع في الاستدلال على ذلك وأفاض [٢٦] .

الوجه الثالث : ان مانهى عنه الشارع لايستلزم حتما عدم ترتب آثاره عليه عند ايقاعه ، فهناك أمور كثيرة نهى الشارع عنها ولم يمنع ذلك من ترتب آثارها عليها عند ايقاعها ، ومن ذلك ماهو في نطاق الانكحه ، وقد تقدم

---

(٢٤) سنن الدارقطني ص ٤٢٧ ط مطبعة الانصاري / دلهي .
(٢٥) الفتح ج٩ ص ٢٨٣ .
(٢٦) المحلى ج١٠ ص ١٦٧ ومابعدها .

الطلاق في الحيض ، ومثل ذلك الظهار وصفه الله تعالى بقوله « وانهم ليقولون منكراً من القول وزورا[27] .

فوصف الله تعالى له بهذا الوصف يقتضي النهي عنه ، والنهي يدل على التحريم ، ومع ذلك فتحريم الظهار لم يستلزم عدم ترتب الاثر عليه عند ايقاعه ، وانما وجدنا عكس ذلك نصا ، فمن أوقع الظهار حرم عليه المس حتى يكفر ، قال تعالى : ـ

الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبه من قبل أن يتماسا « الآية » والطلاق الثلاث كذلك ان قلنا بتحريمه تترتب اثاره عليه مع أرتكاب موقعه الحرمه[29] .

وقد ذكر الطحاوي الظهار كنظير للطلاق الثلاث في معرض بحثه لهذه المسألة والشوكاني جمع رساله في الموضوع ونقل كلام الطحاوي ، وتوهم أنه يقصد من ذكر الظهار قياس الطلاق الثلاث عليه ، لذلك رد عليه، فقال :

فانه الفارق في البيع والنكاح ، فانهما عقدان ابتدائيان لاطارئان على العقدين القائمين بخلاف الظهار والطلاق فانهما طارئان على العقدين القائمين، فيصح قياس الطلاق على الظهار لو كان الى القياس حاجة[30] .

فالشوكاني قصد من ذكر البيع والنكاح نقض العله في قياس الطلاق الثلاث على الظهار ، ورواه الكوثري بأن ماذكره لاينقض العله ، ذلك لوجود فارق بين البيع والنكاح وبين الطلاق الثلاث لذلك لم يترتب أثرها كما أنه لايصح قياس الطلاق عليها ، وهذا الفارق منتف بين الظهار والطلاق الثلاث فيصح قياس الطلاق على الظهار لو أريد ذلك .

---

(27) سورة المجادله آية رقم ٢ .
(28) المجادلة آية رقم ٣ .
(29) شرح معاني الاثار ج٣ ص ٥٥ .
(30) الاشفاق على أحكام الطلاق للكوثري ص ٤٠ ط مطبعة مجلة الاسلام.

أدلة المذهب الثاني

قال تعالى : « الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بأحسان »[٣١].

ووجه الدلالة في الآية : ان الله تعالى قد بين فيها كيفية ايقاع الطلاق ، ولفظ « مرتان » فيها يقتضي ايقاع الطلاق مرة بعد أخرى ، وما كان كذلك لايملك المكلف ايقاع مراته جملة واحدة ، فان فعل ذلك وقرن بايقاع الطلاق ذكر العدد فقال « أنت طالق ثلاثا » كان طلقه واحدة رجعية ، وذلك لانه لم يوقع الطلاق الا مرة مرة ، وهذا ماتقتضيه اللغه والعرف ، ولذلك نظائر كثيرة ، منها •

لو قال الملاعن : أشهد بالله أربع مرات أني لمن الصادقين ، كان ذلك مرة واحدة ، الا اذا أتى بالشهادة مرة بعد أخرى •

ولو قال في القسامه : أقسم بالله خمسين يميناً ان هذا قاتله ، كان ذلك يمينا واحد ، الا اذا أتى بالقسم مرة بعد أخرى •

ولو قال المقر بالزنا : أقر اربع مرات أني زنيت ، كان ذلك اقرارا واحدا ، حتى يكرر الاقرار مرة بعد أخرى •

وقوله صلى الله عليه وسلم « من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عن خطاياه ولو كانت كزبد البحر » • فلو قال قائل سبحان الله وبحمده مائة مرة ، كان ذلك مرة واحدة ، ولا يحصل على الثواب المنصوص عليه الا اذا أتي بذلك مرة بعد مرة • وكذلك قوله تعالى « ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات » •

---

(٣١) سورة البقرة آية رقم ٢٢٩ •

فلو قال شخص أستأذن ثلاث مرات لم يكن ذلك الا مرة واحدة ، الا اذا نطق بالاستئذان مرة بعد أخرى .

فاذا ثبت ذلك كان ما معنا من الطلاق نظيره ، فاذا قال « أنت طالق لايقع بهذه الصيغة الا طلقة واحدة رجعية وهو المدعى (٣٢) .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل ، بأن الاستدلال بالآية قائم على أساس أن لفظ « مرتين » هو بمعنى الاتيان بالشيء مرة بعد أخرى ، وكان للاستدلال بالآية على هذا النحو مايبرره لو أن هذا اللفظ لم يستعمل الا في هذا المعنى ، الا أنه كما استعمل في هذا المعنى فقد استعمل في معنى آخر وهو المضاعفه .

قال تعالى ، في حق مؤمني أهل الكتاب : ـ

« اولئك يؤتون أجرهم مرتين » (٣٣) .

فان أحدا لم يقل بأن معنى ذلك هو أتيانهم أجرهم مرة بعد أخرى ، وانما المعنى مضاعفة الأجر في المرة الواحدة من الايتاء ، فسمى الضعفين الاثنين مرتين .

وقال تعالى ، في أزواج رسوله عليه السلام : ـ

« ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين » (٣٤) .

فانه ليس معناه نؤتها أجرها مرة بعد اخرى ، وانما نعطها مرة واحدة أجرين ، فالمرتان واقعتان على الاجرين المعطيين مرة واحدة .

وفي البخاري ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(٣٢) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧ـ٤٨

(٣٣) سورة القصص آية رقم ٥٤ .

« اذا نصح العبد سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين »[٣٥].
والمعنى هنا المضاعفه أيضا ، فالتعدد قد وقع على المعطى وهو الأجر ، لاعلى العطاء .

وفي البخاري أيضا ، قوله صلى الله عليه وسلم

« ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين ، الرجل تكون له الامه..الحديث »[٣٦]
وهذا كسابقه .

وبهذا يتبين بأنه ليس من خصوص المرتين التفريق بينهما ، ولذلك تعددت معاني أستعمالها في اللغة كما نطق بذلك الكتاب والسنه .

فاذا تقرر هذا ، لم يعد هناك وجه للتمسك بلفظ « مرتان » في الآية ما دام استعمال هذا اللفظ لم يقتصر على المعنى الذي ذكروه ، ويبقى اللفظ محتملا للأمرين معا ، وانما يرجح أحدهما على الآخر مايحتف بالآيه من قرائن مرجحه ، كسبب نزول الآيه وكيفية فهم أهل اللغة الذين عاصروا النزول للفظ المرتين فيها .

ونحن نقول ان لفظ مرتين في الآيه قد استعمل على المعنى الذى ذكرناه ، وان كان هذا لايمنع من أنه قد اشير به الى المعنى الآخر أيضا ، فيكون لفظ « مرتان » بمعنى أثنتين وتكون الآية قد سبقت لبيان عدد الطلقات التى يملكها الزوج ، فان قيل لم عدل الله تعالى عن الايجاز كأن يقول « الطلاق ثلاث تطليقات » الى هذا الاطناب الذي نشاهده في الآيه ؟ قلنا أنه قد عدل عن التعبير الموجز الى تعبير آخر مرادف له أطول منه ليشير بما يتضمنه لفظ المرتين من معنى التفريق الى قضية أخرى ، وهي الارشاد الى أحسن السبل لايقاع مايملكه الزوج من الطلقات ، وهو ايقاعها مفرقه حتى

---

(٣٥) البخاري بهامش الفتح ج٥ ص ١٠٨ .
(٣٦) البخاري بهامش الفتح ج ٦ ص ٨٨ .

يمكن تلافي الاثر عند الندم ، وبذلك يتبين بأن الآية الكريمة قد تضمنت قضيتين منفصلتين ، احداهما بيان عدد الطلقات التي يملكها الزوج ، وهي القضية التي سبقت الآيه لاجلها أصلا بدليل سبب نزولها .

فقد نزلت هذه الآية في رجل قال لزوجته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أدنيك ولا أدعك تحلين ، قالت : وكيف ؟ قال : أطلقك ، فاذا دنا مضي عدتك راجعتك . وقد كان الطلاق في الجاهلية غير محدد زالعده معلومة واستمر ذلك في صدر الاسلام فلما وقعت هذه الحادثة ، ذهبت المرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت لها ذلك، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيه بيانا لعدد الطلاق الذى للمرء أن يرتجع فيه زوجته دون مهر وولي ونسخ ماكانوا عليه(٣٧) .

والثانية : الارشاد الى كيفية ايقاع الطلق بتفريقه ، بما تضمنه لفظ المرتين من المعنى الآخر وهو التفريق .

ويدل عليه فهم الصحابة لذلك من الآيه ، كابن مسعود وابن عباس وغيرهم(٣٨) .

وعليه فاذا أوقع الرجل الطلاق الثلاث دفعة ، وقع وترتب عليه أثره وليس في الآية مايمنع من ترتب هذا الأثر لان لفظ مرتين بمعنى اثنتين حيث أن الآيه قد سبقت أصلا لبيان العدد ، الا أنه أثم لمخالفته الارشاد بالتفريق المشار اليه بلفظ المرتين المتضمن لهذا المعنى والذي استعمل بدلا من العدد الصريح .

ويدل على صحة هذا الفهم للفظ الآية ، ان هذا هو مافهمه منها كبار

---

(٣٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٦ .

(٣٨) المصدر السابق .

الصحابة وفقهاؤهم الذين عاصروا نزولها ، وهم حجة في اللغة وفي فهمهم لما ترمي اليه ألفاظها من المعاني .

فقد روى البيهقي ، عن أنس ابن مالك قال :

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : في الرجل يطلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها ، قال :

وهي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، وكان اذا أتى به أوجعه (٣٩) .

وروى مسلم بسنده ، عن ابن عمر رضي الله عنهما ، انه كان اذا سئل عن الطلاق في الحيض ، قال :

أما أنت – اي ان كنت – طلقت أمرأتك مرة او مرتين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بهذا – يعني المراجعة – وان كنت قد طلقتها ثلاثا فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيرك وعصيت ربك فيما أمرك به من طلاق أمرأتك (٤٠) .

وروى الطحاوي بسنده ، عن مالك بن الحارث .

قال جاء رجل الى ابن عباس فقال : ان عمي طلق امرأته ثلاثا ، فقال : **ان عمك عصى الله فأندمه الله وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا (٤١) .**

ومثل ذلك عن كثير من الصحابه كثير .

فهؤلاء كبار الصحابه وفقهاؤهم قد فهموا من لفظ المرتين في الآية الدلالة على العدد ولذلك قالوا بوقوع الثلاث ، فلو كان في اللفظ مايمنع من ذلك لما خفي عليهم .

---

(٣٩) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٤ .
(٤٠) صحيح مسلم هامش النووي ج١٠ ص ٦٢ .
(٤١) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٧ .

ثم هم صرحوا بمعصية موقع الثلاث دفعة ، كما هو واضح من تأديب عمر للمطلق ومن صريح لفظي ابن عمر وابن عباس ، فدل ذلك على أن هذه قضية أخرى لاتستلزم عدم الوقوع .

فان كانت المسألة مسألة لغة فهم أهل اللغة وعنهم تؤخذ ، وان كانت مسألة فهم لما ترمي اليه الفاظ القرآن من المعاني فهم أقدر الناس على فهم ذلك ، لمعاصرتهم لنزوله وملازمتهم للرسول الكريم عليه السلام الذي أنزل عليه .

ثم ان الامر لايتوقف عند هذا الحد ، وانما الحديث السابق الذي رواه النسائي عن محمود ابن لبيد ، والذي ذكر فيه غضب النبي صلى الله عليه وسلم من ايقاع الثلاث مجموعة ، يكاد يكون ناطقاً بهذا ، اذ لسائل ان يسأل لماذا اغضب النبي صلى الله عليه وسلم ان لم تكن الثلاثة المجموعة قد وقعت ؟ .

فغضبه عليه السلام دليل على أن الثلاث قد ترتب عليها أثرها ، اذ لو كان ماتلفظ به المطلق لم يترتب عليه أثر أصلا ، أو كان أثره واحدة رجعية لما كان هناك مايستدعي غضبه عليه السلام حيث أنه في الصورة الاولى لم يفعل شيئا ، وفي الثانية انما فعل ما أمره الله تعالى ، غاية مافي الامر أنه قد أخطأ في أستعمال الصيغة فأستعملها في غير محلها وهذا يقتضي تنبيهه ولكن لايستدعي الغضب ، فقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسبة لكثيرين غيره فقال لخطيب لم يحسن التعبير « بئس خطيب القوم أنت » ونبهه الى موطن خطئه ، وقال لآخر فسر كلمة على غير وجهها « ما أجهلك بلغة قومك » ونبهه على موضع الخطأ . ويدل على ماقلناه ، أن النبي صلى الله عليه

---

(٤٢) البخاري بهامش الفتح ج٩ ص ٢٩٤ / ومسلم لهامش النووي ج١٠ ص ١٢١ .

وسلم لم يغضب في حادثة عويمر العجلاني ، التى لاعن فيها زوجته وذكرت في الصحيحين وقد جاء فيها •

« كذبت عليها يارسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا الحديث » [٤٢].

فلم يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك ، لان طلاقه لم يترتب عليه أثر حيث أن الفرقه قد حصلت باللعان • وسكوته صلى الله عليه وسلم وعدم تخطأته دليل على أن ماقاله غير ممتنع لغة ولاامتعارض مع لفظ المرتين في الاية •

وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا اللفظ لايقع به الا واحدة ، دليل على أنه يقع ثلاثا والا لبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك • لان عويمرا حينما قال « هي طالق ثلاثا » كان لاشك يعتقد ان زوجته مازالت على ذمته والا لم يكن هناك داع لهذا الطلاق ، وهو يقصد من ذلك أبانتها بذلك اللفظ وهكذا فهم الناس ، فلو كان هذا اللفظ لاتحصل به البينونه لبين ذلك عليه السلام ولما تركهم يتوهمون ذلك ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز •

أما ما أورده العلامة بن القيم من نظائر فما معنا ليس جار مجراهـا فاما التهليل ونحوه من التكبير والتحميد وما الى ذلك ، فهي عبادات ، الثواب فيها على قدر المشقه فما لم تحصل المشقه المترتبة على التكرار لايحصل الثواب المطلوب وانما يحصل من الثواب بقدر المشقه التى بذلت ، والطلاق ليس بعبادة فهو ليس بنظير لما سبق •

وأما الاقرار في الزنا والحلف في اللعان والقسامه ، فالعدد فيها للتأكيد ولايحصل ذلك التأكيد الا بالتكرار ، والعدد في الطلاق ليس للتأكيد فهو ليس نظير ذلك[٤٣] • بل على العكس اذا كان الطلاق متتابعاً وكان الغرض من هذا التتابع التأكيد فأنه لايقع الا واحدة •

---

(٤٣) الاشفاق ص ٢٨ •

أما الاستئذان فأن التكرار فيه أمر أقتضاه القصد والعرف وهـذا وراء مانحن فيه .

بقي أن يقال لاصحاب هذا المذهب لو قال شخص ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فهل يقع ذلك ثلاثا ! فان قالوا كلا ، وهذا هو مذهبهم قيل لهم فلماذا لايقع ثلاثا مع ان الطلاق قد وقع مرة بعد أخرى كما حملتم عليه لفظ المرتين في الآية ؟ . لم يكن أمامهم في هذه الحالة الا ان يقولوا : ان ايقاع اكثر من طلقة في طهر بدعة ، والبدعة ترد الى السنه ، فيجاب عليهم بأنه قد سبق في مناقشة دليل المذهب السابق أثبات أن الطلاق البدعي يترتب عليه أثره .

بعد ماسبق كله يتبين بأنه لم يبق في الآية مايتمسك به أصحـاب هذا المذهب للاحتجاج به على مدعاهم .

ب ـ الادلة من السنة

الدليـــل الاول

١ ـ حديث ابن عمر ، على رواية من روى « أنه طلق أمرأته ثلاثا » وأنه عليه السلام أمره برجعتها وأحتسبت له واحدة [٤٤] .

مناقشـــة الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد بينوا ان الرواية التى جاء فيها ان ابن عمر طلق زوجته وهي حائض ثلاثا غلط[٤٥] . وأن الصحيح هي الروايـة التى جاء فيها أنه طلق واحدة .

---

(٤٥) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٦٣ / والزرقاني على الموطا ج ٣ ص ٢٠ . ط مصطفى محمد .

وقد روى ذلك مسلم من عدة طرق وأخرجها البيهقي والدارقطني وغيرهما كذلك (٤٦) .

كما ان الرواية التي استدلوا بها قد أخرجها الدارقطني من طريق عمار الدهني عن ابي الزبير قال :

« سألت ابن عمر عن رجل طلق أمرأته ثلاثا وهي حائض ، فقال : أتعرف ابن عمر ؟ قلت نعم ، قال طلقت أمرأتي ثلاثا وهي حائض فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الى السنة » .

وقد طعن الدارقطني في سند هذا الحديث ، ثم قال : والمحفوظ أن ابن عمر طلق أمرأته واحدة في الحيض . وعلى ذلك فهذا الدليل لاتقوم به حجة .

الدليل الثاني

٢ ـ روى أحمد بسنده ، من طريق محمد بن اسحاق قال : حدثني داود بن الحصين عن عكرمه مولى ابن عباس ، عن ابن عباس قال : « طلق ركانه ابن عبد يزيد أخو بني المطلب أمرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا ، قال : فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها ؟ قال : طلقتها ثلاثا ، قال : فقال : في مجلس واحد » قال : نعم ، قال : فأنما تلك واحدة فأرجعها ان شئت ، قال : فراجعها » . فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر ، صحح الامام احمد هذا الحديث وحسنه (٤٨) .

---

(٤٧) انظر صحيح مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٦٠ ومابعدها / سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٢٦ / وسنن الدارقطني ص ٤٣٦ .

(٤٨) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦ .

(٤٩) سنن ابي داود ج٢ ص ٣٥٩ .

وقد أخرج هذا الحديث أبو داود عن طريق ابن جريج عن بعض بني أبي رافع (٤٩) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح أيضا .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد تكلموا فيه .

قال النووي : أما الرواية التي رواها المخالفون ، ان ركانه قد طلق ثلاثا فجعلها واحدة ، فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين (٥٠) .

والنووي في غالب ظني يقصد رواية ابي داود ، لانها جاءت من طريق ابن جريج عن بعض بني رافع ، فابن جريج لم يسم من روى عنه والمجهول لاتقوم به حجة (٥١) .

أما رواية الامام أحمد فليس فيها راو مجهول العين ، الا اذا قصد جهالة العدالة .

فان في سندها راويين اختلف فيهما العلماء وهما محمد بن اسحاق صاحب المغازي ، وشيخه داود بن الحصين .

أما محمد بن اسحاق ، فقد وثقه جماعة من العلماء منهم شعبه ووثقه ابن معين مرة ، وقال أحمد هو حسن الحديث ، الا انه قال كثير التدليس جدا ، قيل له فاذا قال أخبرني وحدثني فهو ثقه ؟ قال : هو يقول أخبرني

---

(٤٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٩ .
(٤٧) المصدر السابق ص ٤٢٧ .
(٥٠) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .
(٥١) معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / والمحلى ج١٠ ص ١٦٨ .

ويخالف . وتكلم فيه غير واحد من العلماء ، كذبه جماعة منهم عروة ابن هشام ومالك وسليمان التيمي والقطان ، وقال الدارقطني : لا يحتج به وقال النسائي وغيره ليس بالقوي ، وقال ابن معين مرة ليس بذاك[٥٢] .

أما داود ابن الحصين ، فقد وثقه ابن معين وغيره ، وقال النسائي وغيره لابأس به ، وتكلم فيه جماعة من العلماء . فقد ضعفه عباس الدوري ، وقال ابن عيينه كنا نتقي حديثه ، وقال علي ابن المديني وأبو داود أحاديثه عن عكرمة مناكير ، وقال أبو حاتم لولا ان مالكا روى عنه لترك حديثه ،وقال أبو زرعه لعين[٥٣] ، .

وقال الخطابي حديث ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس ، نسخة قد ضعف أمره علي ابن المديني وغيره من علماء الحديث [٥٤] . فمن هذا يتبين ان حديث الامام احمد ان صح اسناده عنده فهو عند غيره ليس كذلك .

وقد دأب الكثير على نقل ماذكره الحافظ ابن حجر في الفتح حول حديث الامام أحمد واعتمدوه في الرد على من خالفهم ، ونظرا لاهميته فأني سأنقله وأبين مافيه حتى يتضح الى أي مدى يصح الاعتماد على حديث الامام أحمد كدليل في هذه المسألة .

قال الحافظ :

الحديث نص في المسألة لايقبل التأويل الذي في غيره من الروايات الآتى ذكرها ، وقد أجابوا عنه باربعة أشياء :

أحدها : أن محمد بن اسحاق وشيخه مختلف فيهما ، وأجيب بأنهم أحتجوا في عدة من الاحكام بمثل هذا الاسناد ، كحديث « أن النبي صلى الله

---

(٥٢) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢١ ومابعدها .
(٥٣) الميزان ج١ ص ٣١٧ .
(٥٤) معالم السنن ج ٣ ص ٢٥٩ .

عليه وسلم ، رد على أبي العاص ابن الربيع زينب أبنته بالنكاح الاول » .
وليس كل مختلف فيه مردودا [٥٥] .

هذا ماذكره الحافظ وهو يتضمن ثلاثة أمور وهي :

ان هذا الحديث نص لايقبل التأويل ، وان العلماء أحتجوا بمثل هذا الاسناد ، وان ليس كل مختلف فيه مردودا .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهذا لايعني أن كاف لاعتماد دليلا ورفض ماعداه ؟ الواقع ان هذا لايكفي ، وانما يشترط أولا ثبوت صحته وخلوه من معارض ، وصحة هذا الحديث محل خلاف بين العلماء كما سبق بيانه ، والمعارض موجود وهو حديث البتة ، والحافظ ابن حجر نفسه قد أعترف بمعارضة هذا الحديث لحديث الامام أحمد وحمله عليه كما سيأتي في بيان الامر الثالث .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهذا لايعني ان الطعن في مثل هذا السند . بل ان للخصم أن يرد الاستدلال بهذا الحديث اذ كان لديه معارض .

ولنأخذ مثلا نفس الحديث الذي ذكره الحافظ ، فقد أستدل به الشافعية ورده الحنفية . ولكي يتضح الموضوع نذكر المسألة بأختصار .

صورة المسألة رجل كافر أسلمت زوجته المدخول بها أولا ثم اسلم هو بعد ذلك ، لاخلاف بين العلماء في أن أسلامه ان كان بعد انقضاء العدة فلا يعود اليها الا بعقد جديد . ولكنهم أختلفوا اذا كان أسلامه قبل انقضاء العدة ، فذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء ، الى أنه يعود اليها على نكاحها الأول ، اي من غير عقد جديد [٥٦] .

---

(٥٥) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .

(٥٦) شرح المنهج ج ٢ ص ٤٦ ط عيسى الجلبي .

وأستدل بالحديث الذي ذكره الحافظ ، وقد أخرجـــه أبو داود والبيهقي ، من طريق محمد ابن اسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمــه ابن عباس قال :

« رد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على ابي العاص بالنكاح الاول .. الحديث [٥٧] .

وخالف أبو حنيفة وبعض الفقهاء ، فذهبوا الى أنه لايعود انيها الا بعقد جديد[٥٨] . وردوا الحديث الذي أستدل به الشافعي بطعنهم في محمد ابن اسحاق وشيخه ، وعارضوه بما أخرجه الترمذي وابن ماجـه عن حجاج ابن أرطاه عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم رد زينب على ابي العاص بنكاح جديد »[٥٩] . وهذا الحديث فيه مقال أيضا ولست الآن بصدد تحقيق هذه المسألة وانما ذكرتها لابين بأن استدلال الشافعي بحديث في سنده محمد ابن أسحاق في مسألة لم يثبت عنده

« أخبرنا عمي محمد ابن علي ابن شافع عن عبـــدالله ابن علي ابن السائب عن نافع بن عمير بن عبد يزيد ، ان ركانه بن عبد يزيد طلق أمرأته سهيمة البتة ، ثم أتى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ان طلقت أمرأتي سهيمة البتة ، والله ما أردت الا واحدة ، فقال النبي صلى الله عليـه وسلم ، لركانه : والله ماأردت الا واحدة ؟ فقال ركانه : والله ما أردت الا واحدة ، فردها اليه النبي صلى الله عليه وسلم ، فطلقها الثانية في زمان عمر ، والثالثة في زمان عثمان رضي الله عنهما [٦٠] .

---

(٥٧) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٧٢ /وسنن البيهقي ج ٧ ص ١٨٧ .

(٥٨) البحر الرائق ج ٢ ص ١٧٦ ط المطبعة العلمية.

(٥٩) أنظر نصب الراية ج٣ ص ٢٠٩ ط المجلس العلمي .

(٦٠) الام للشافعي ج٥ ص ٢٤٢ ط الشعب .

وروى هذا الحديث أبو داود من طريقين عن الشافعي ، وثالثة عن الزبير بن سعيد ، وصححه [٦١] والزبير بن سعيد وان أختلف فيه الا أنه لم ينفرد برواية هذا الحديث فقد رواه الشافعي أيضا كما سبق وهي شاهد لرواية الزبير فلا مانع من تصحيحها .

وأخرجه الدارقطني وصححه [٦٢] وكذا صححه ابن ماجة وابن حبان والحاكم .

فهذا الحديث قد عارض حديث الامام احمد ، وقد جاء فيه أن ركانه قد طلق البتة والبتة ولفظ البتة يحتمل الثلاثة وغيرها ، وأحلاف النبي صلى الله عليه وسلم له أنه ما أراد الا واحدة دليل على أنه لو اراد الثلاثة لوقعت والا لما كان لتحليفه معنى [٦٣] . وقد أعترض العلامة ابن القيم على هذا فيها ماهو أحسن منه أو مثله يعارضه لايعنى الزام الشافعي ولا غيره بكل حديث رواه محمد ابن أسحاق اذا كان هناك مايعارضه كما في مسألتنا .

أما قوله وليس كل مختلف فيه مردودا ، فهو كما قال لكن عند عدم وجود معارض ، فان وجد المعارض فان كان أقوى منه قدم عليه ، وان كان مثله فأما ان يجمع بينها والا ساقطا . وقد عورض هذا الحديث ، بما رواه الشافعي ، قال :

الحديث بقوله :

الأئمة الكبار العارفون بعلل الحديث والفقه كالامام احمد وابي عبيد والبخاري ضعفوا حديث البتة وبينوا انه رواية قوم مجاهيل لم تعرف عدالتهم وضبطهم [٦٤] .

---

(٦١) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦٣ .
(٦٢) سنن الدارقطني ص ٤٣٩ .
(٦٣) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .
(٦٤) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧ .

وأجيب بأن الطعن في هذا الحديث بجهالة عدالة رواته وضبطهم مدفوع ، بأنهم أن كانوا مجهولين عند من ذكرهم من الأئمة فهم معروفون عند غيرهم من كبار الأئمة ايضا ومن عرف حجة على من لم يعرف . والا فكيف نفسر تصحيح من سبق من الأئمة لهذا الحديث مع ما هو معلوم من أن الحديث لايسمى صحيحا الا اذا كان كل راو من رواته تام العدالة والضبط ؟ وقد صححه كذلك الحافظ بن عبدالبر ، وهو من كبار **الأئمة في هذا الشأن وقال :**

رواية الشافعي لحديث ركانه عن عمه أتم ، وقد زاد زيادة لاتردها الاصول فوجب قبولها لثقة ناقليها (٦٥) .

فهذا تصريح بتوثيق الرواة ، فكيف يصرح امام بتوثيق رواة لايعرف عدالتهم وضبطهم ؟ على ان الشافعي نفسه قد صرح بتوثيق كل من محمد بن علي ، وعبدالله بن علي ، فقد روى حديثا آخر ، **عن محمد بن علي عن** عبدالله بن علي بن السائب ، فسأله السائل ، **فقال : عمي ثقة وعبدالله بن** علي ثقة (٦٦).

أما نافع بن عجير ، فقد أختلف فيه هل هو صحابي أو تابعي ، فان كان صحابيا فهو ليس بحاجة الى توثيق وان كان تابعيا فهو من كبار التابعين يكفي في مثله أان لايذكر بجرح كيف وقد صرح بتوثيقه أبن حبان (٦٧) .

وبهذا يتبين أن حديث البتة صحيح وحديث الامام احمد مختلف فيه فيقدم عليه حديث البتة قطعا .

على أننا لو أرخينا العنان ، فان أقصى مايمكن ان يوجه من طعن الى

---

(٦٥) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .

(٦٦) انظر الام الشافعي ج ٥ ص ١٥٦ .

(٦٧) براهين الكتاب والسنة ص ٣٦ .

حديث البتة أنه مختلف فيه صححه جماعة وضعفه آخرون وحديث الامام أحمد كذلك .

وعليه فاما أن نأخذ بقول المضعفين فلا يكون أى من الحديثين صالحا للاحتجاج به ، وأما أن نأخذ بقول المصححين ، وحينئذ أما ان نسلك بهما سبيل التعارض فيتساقطا ، وأختار هذه الطريقة الزرقاني (٦٨) .

واما أن نسلك بهما طريق التوفيق وحينئذ يحمل حديث الثلاث على حديث البتة ، ويكون راوي الثلاث انما رواه على المعنى دون اللفظ ، وذلك لان العلماء قد أختلفوا في البتة ، فقال بعضهم : هي ثلاث ، وقال بعضهم : هي واحدة ، ويحتمل أن يكون الراوي ممن يذهب مذهب الثلاث ، فحكى أنه قال : اني طلقتها ثلاثا يريد البتة التي حكمها عنده حكم الثلاث ، وقد سلك هذه الطريقة الخطابي والنووي (٦٩) والحافظ ابن حجر ، وقال : وهو تعليل قوي ، لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال طلقها ثلاثا ، فبهذه النكته يقف الاستدلال بحديث ابن عباس (٧٠) . وعلى كل الاحوال فأن حديث الامام أحمد لم يعد فيه دليل لاصحاب هذا المذهب .

الدليل الثالث

روى مسلم بسنده ، عن طاوس عن ابن عباس قال :

« كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر ابن الخطاب واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم » .

---

(٦٨) شرح الزرقاني على الموطأ ج ٣ ص ١٦٨ .

(٦٩) انظر معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / وشرح مسلم ج١٠ ص ٧١ .

(٧٠) الفتح ج٩ ص ٢٩٠ .

ورواه مسلم والدارقطني من عدة طريق عن طاوس « أن أبا الصهباء قال لابن عباس أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وثلاثا من أمارة عمر ؟ فقال ابن عباس : نعم »[71] .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، وهي ان الطلاق الثلاث كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك الى مضي سنتين او ثلاث من عهد عمر يجعل واحدة ، ثم أمضاه عمر بعد ذلك على الناس ثلاثا لما رأى المصلحة في ذلك . ورأي عمر لايقدم على ماثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وتتابع عليه الصحابة من بعده ، وبناء على ذلك ادعى العلامة ابن القيم اجماعا قديما على أن الثلاث تحسب واحدة ، وقال : ان هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والاجماع القديم ، ولم يأت بعده أجماع يبطله. ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد أستهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم ايقاعه جملة واحدة ، فرأى من المصلحة عقوبتهم بأمضائه عليهم[72] .

مناقشة هذا الدليل

أجيب عن حديث ابن عباس ، بعدة أجوبة

الاول : ان هذا الحديث موقوف على ابن عباس لانه ليس فيه مايدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك فأقره ، ولاحجة الا فيما صح

---

(71) انظر مسلم هامش النوري ج ١٠ ص ٦٩ ومابعدها / وسنن الدارقطني ومابعدها .

(72) أنظر أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٨ /٤٩ .

أنه عليه الصلاة والسلام قاله أو فعله أو علمه فلم ينكره ، وقد أجاب بهذا الجواب ابن حزم (٧٣) .

وتعقبه الحافظ ابن حجر بقوله : ان قول الصحابي كنا نفعل كذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في حكم المرفوع على الراجح حملا على أنه أطلع على ذلك فأقره ، لتوافر دواعيهم على السؤال عن جليل الاحكام وصغيرها(٧٤) .

وتعقب الشنقيطي تعقيب الحافظ فقال :

كونه في حكم المرفوع على الراجح لايوجب له الرفع قطعا فاذا عارضه حديث مقطوع برفعه كان مقدما عليه قطعا (٧٥) .

وهذا تعقيب وجيه يؤيده أنه مادام قد أختلف في حكم هذا الحديث هل هو موقوف او مرفوع ، فمعنى ذلك أنه مختلف في الاحتجاج به فاذا عارضه دليل فجمع على الاحتجاج به كالمرفوع قطعا ، قدم عليه ، كما سيأتي ذلك في أدلة الجمهور .

وابن حزم لم ينفرد بالقول بوقف مثل حديث ابن عباس ، فقد نقله النووي أيضا عن ابي بكر الاسماعيلي وغيره (٧٦) .

الثاني : ان هذا الحديث شاذ ، لان طاوس تفرد به مخالفا بذلك بقية أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه فتياه بوقوع الثلاث ، وهم سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو ابن دينار ومالك بن الحويرث ومحمد ابن أياس بن البكير والنعمان ابن ابي عياش ، واذا تفرد الثقة بشيء مخالفا في ذلك الكثيرين

---

(٧٣) المحلى ج ١٠ ص ١٦٨/١٦٩ .

(٧٤) الفتح ج٩ص ٢٩٢ .

(٧٥) لزوم الطلاق الثلاث للخضر الشنقيطي ص ٢٢ ط المطبعة الوطنية /بعمان .

(٧٦) أنظر المجموع للنووي ج١ ص ٦٠ ط المنيرية .

من الثقات كان ماتفرد به شاذا فيرد . وهذا الجواب لابن عبدالبر (٧٧) .

والحق ان دعوى الشذوذ تقبل لو ان مخالفة طاوس لغيره من أصحاب ابن عباس قد كانت في شيء واحد ، الا انما نقله طاوس هنا غير مانقله غيره ، اذ أن طاوس قد نقل الحديث ، وغيره قد نقل الفتيا ، فلا تعارض بين النقلين فيندفع الشذوذ ، الا أنه يمكن القول هنا بأن مخالفة فتيا ابن عباس لروايته قد نالت من قوتها ، ذلك وان كان كثير من العلماء يقولون بأن العبرة برواية الراوي لابفتياه ، فان هناك الكثير من كبار الائمة قد ذهبوا الى تضعيف الحديث اذا أفتى رواية بخلافه قال بذلك الامام احمد وعلي بن المديني وابن معين والقطان وغيرهم (٧٨) .

وقد سأل الاثرم الامام أحمد عن حديث ابن عباس وقال له : بأي شيء تدفعه ؟ قال : أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه (٧٩).

الثالث : ان هذا الحكم انما هو في صورة خاصة وهي الطلاق قبل الدخول . وذلك بدليل ماجاء في احدى روايات ابي داود ، عن طاوس « أن رجلا يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس ، قال : أما علمت أن الرجل كان اذا طلق أمرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من خلافة عمر ؟ قال ابن عباس : بلى ، الحديث (٨٠) . فتحمل الروايات المطلقة على هذه . وبهذا أجاب اسحاق بن راهويه .

وهذا الجواب متعقب من ناحيتين .

أحداهما : ان التنصيص على بعض افراد العام في دليل لا يخالف حكمه

(٧٧) القرطبي ج٣ ص ١٢٩ .
(٧٨) الاشفاق ص ٤٦ .
(٧٩) المغنى ج ٨ ص ٢٤٣ .
(٨٠) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦١ .

حكم العام لايعتبر ذلك تخصيصا [٨١] .

ثانيهما : ان هذه الرواية ضعيفة [٨٢] . وذلك لان أبا داود رواها من طريق أيوب عن غير واحد عن طاوس ، فأيوب لم يسم من روى عنه ولا تقوم بالمجهول حجة .

الرابع : يحمل قوله ثلاثا على البتة كما تقدم في حديث ركانه سواء ، وهو من رواية ابن عباس أيضا ، وبهذا أجاب الخطابي ، واستقواه الحافظ ابن حجر ، وقال : وهو قوي ، ويؤيده ادخال البخاري في هذا الباب ـ يعني باب من أجاز الطلاق الثلاث ـ الآثار التي فيها البتة والاحاديث التي فيها التصريح بالثلاث كأنه يشير الى عدم الفرق بينهما ، وأن البتة اذا أ طلقت حملت على الثلاث الا اذا أراد المطلق واحدة ، فيقبل ، فكأن بعض رواته حمل لفظ البتة على الثلاث لاشتهار التسوية بينهما ، فرواها بلفظ الثلاث وانما المراد لفظ البتة ، وكانوا في العصر الاول يقبلون من قال أردت بالبتة الواحدة ، فلما كان في عهد عمر أمضى الثلاث في ظاهر الحكم [٨٣] .

الخامس : ان هذا الحديث منسوخ ، وبذلك أجاب الشافعي والطحاوي روى البيهقي بسنده عن الشافعي قال : فان كان معنى قول ابن عباس ان الثلاث كانت تحسب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدة ، يعني أنه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، فالذي يشبه والله أعلم أن يكون ابن عباس قد علم أنه كان شيئا فنسخ ، فان قيل فما يدل على ماوصفت ؟ قيل : لايشبه أن يكون ابن عباس يروي عن رسول الله صلى الله عليه شيئا ثم يخالفه بشيء لايعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف [٨٤] .

---

(٨١) نيل الاوطار ج٦ ص١٩٩ الحلبي .

(٨٢) انظر الجوهر النقي بهامش سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩ .

(٨٣) الفتح ج٩ ص ٢٩٢ / معالم السنن ج٣ ص ٢٣٧ .

(٨٤) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٨ .

وقد ذكر ذلك الطحاوي وجعل الناسخ مستند الاجماع [٨٥] .

وقد تعقب المازري هذا الجواب فقال : ماحاصله .

ان دعوى النسخ غلط لان عمر لاينسخ ، فان اريد النسخ في زمن الحكم بعده ، فان قيل قد يجمع الصحابة ويقبل ذلك منهم ، قلنا انما يقبل الرسول فلا مانع ولكن هذا خلاف الظاهر لانه لو كان كذلك لما أخبر ببقاء ذلك لانه يستدل بأجماعهم على وجود ناسخ أما انهم ينسخون فلا ، فان قيل أن الناسخ قد ظهر في زمن عمر قلنا غلط لانه يكون قد حصل الاجماع على الغلط في زمن ابي بكر [٨٦] .

وقد رد ابن حجر ذلك ، وقال هو متعقب في عدة مواضيع .

أحدها : ان الذي أدعى نسخ الحكم لم يقل ان الناسخ هو عمر حتى يلزم منه ماذكر ، وانما قال : يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا من ذلك نسخه . اي أطلع على ناسخ للحكم الذي رواه مرفوعا ولذلك أفتى بخلافه ، وقد سلم المازري في اثناء كلامه أن أجماعهم يدل على ناسخ ، وهذا هو مراد من أدعى النسخ .

الثاني : انكار الخروج عن الظاهر عجيب ، فان الذي يحاول الجمع بالتأويل يرتكب خلاف الظاهر حتما .

الثالث : تغليطه من قال ، المراد ظهور النسخ عجيب أيضا ، لان المراد بظهوره انتشاره ، وكلام ابن عباس أنه كان يفعل في زمن ابي بكر ،محمول على ان الذي يفعله من لم يبلغه النسخ فلا يلزم ماذكر من أجماعهم على الخطأ [٨٧] .

---

(٨٥) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ .

(٨٦) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧٢/٧١ .

(٨٧) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٢/٢٩١ .

والذي يبدو لي أن ما أجاب به الشافعي والطحاوي من دعوى النسخ هو الصواب ، اما ماتعقب به المازري فهو تعقيب كما تراه مرتبك ، سبق أنه تورط في دعوى اجماع قديم كالذي ادعاه ابن القيم ، ولذلك حاول انكار وجود ناسخ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو حصول اجماع في زمن عمر ، وما أنكره هو فعله الشوكاني أيضا في رده على دعوى الشافعي للنسخ ، وتسائل : اذا كان النسخ بدليل من كتاب أو سنة فما هو ؟ واذا كان بالاجماع فأين هو ؟ ثم أتى بعد ذلك بكلام أعف عن ذكره[٨٨] .

أما دعوى الاجماع القديم فسأبين حالا مافيها ، واما اثبات الناسخ من السنة والاجماع في زمن عمر فسيأتي في أواله الجمهور .

السادس : أما الاجماع القديم الذي ادعاه العلامة ابن القيم استنادا الى حديث ابن عباس ففيه نظر شديد . وذلك لان تفسير كلام ابن عباس على هذا النحو لايقتصر على وهم في الفهم بل يتعداه الى تجهيل الصحابة الذين أخذ عنهم الدين ورمي لهم بما هو أسوأ من ذلك فابن القيم قد وصف ابن عباس « رض » بأنه حبر الأمة وترجمان القرآن ، واذا كان ابن عباس كذلك وهو كذلك لاشك في هذا ، فكيف يتصور ان يتخلى عنه علمه فجأة فيصبح غير عارف بأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة مقدم على رأي عمر فيتخلى عن ذلك كله ويفتي برأي عمر ، واذا كان الصحابة قد أجمعوا حقا قبل ذلك على خلاف رأي عمر فلماذا لم يعترض عليه أحد حينما استشارهم في الامر وهم أنفسهم الذين ادعي أنهم أجمعوا على خلاف ذلك قديما ، وهم الذين أعترضوا على عمر في كثير من الامور الدينية والدنيوية بلغت حد تضييق الخناق والتحدي في بعض الاحيان ، ألم تعترض عليه امرأة في أمر تحديد المهور ؟ فيتراجع عن رأيه ويقول « امرأة أصابت واخطأ عمر » .

---

(٨٨) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٩ .

ألم يعترض عليه بلال في امر تقسيم أراضي السواد حتى يبلغ الامر بعمر رض أن يقول :

أللهم اكفني بلال وصحبه ، ألم يتحداه رجل فيقول له « لاسمع ولا طاعة لان عمر يلبس ثوبين وهو يلبس ثوبا واحدا حتى بين له عمر رضي الله عنه من أين أتى بالثوب الثاني .

وأشباه ذلك كثيرة لاتخفى على أدنى مطلع ، فلماذا أعترضوا على مثل هذه الامور ولم يحصل فيها أجماع ، وسكتوا عن أمر أجمعوا عليه ؟ هل هم الآخرون رضي الله عنهم قد ذهلوا عن أن فعل الرسول عليه السلام وأجماعهم مقدم على رأي عمر ؟ . أما ما أدعي من وجود مخالف بين الصحابة فسيأتي بيان مافيه .

بعد ذلك ألا يكون من المستساغ عقلا وواقعا ان يقال : ان ماقاله ابن عباس رض انما كان بناء على حكم علمه من النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخ هذا الحكم في عصر النبي عليه السلام ولم يعلم النسخ وظن استمرار العمل بالحكم الذي علمه الى ان قال عمر قوله بعد استشارة الصحابة ، فقال ابن عباس ماقال بناء على ظنه مع ان الواقع خلافه . وخفاء في النسخ مثل هذا الامر على كثير من الناس غير بعيد فانه من المتفق عليه ان ايقاع الطلاق الثلاث كان نادرا ولو شئنا أن نحصي ماوقع من ذلك في زمن النبي لما تجاوز حادثتين أو ثلاثة حتى مع التسليم بأن حادثة ركانة قد وقعت كما رواها أصحاب هذا المذهب ، أما في عصر أبي بكر رض فلم تنقل لنا واقعه واحدة من هذا القبيل ، ثم كان عهد عمر رض فكثر ذلك فكان مدعاة لمعرفة الحكم الناسخ وانتشاره حينما طبق .

وما وقع من ابن عباس في هذه المسألة ليس فريدا في نوعه حتى نتحير في فهمه .

فقد وقعت حوادث أخرى مماثلة فهمها العلماء وفهم أصحـــاب هذا المذهب كما فهمنا حديث ابن عباس ، منها حادثة رواها مسلم أيضا بنفـــس الالفاظ . وعن صحابي اكبر سنا وأطول صحبه لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عباس ، وهو جابر بن عبدالله رض .

روى مسلم بسنده ، عن عطاء ابن ابي رباح قال :

قدم جابر بن عبدالله معتمرا ، فجئناه في منزله ، فسأله الناس عـن أشياء ، ثم ذكروا المتعه ، فقال : نعم أستمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وابي بكر وعمر رضي الله عنهما .

وجاء في رواية أخرى « حتى نهى عنه عمر » يعني الاستمتاع[٨٩] .

فهذا جابر بن عبدالله رض قد نقل لنا حكما آخر بالفاظ مطابقة تماما للالفاظ التي نقل بها ابن عباس حكم الطلاق ومع ذلك فلم يقل أحد بـأن هناك أجماعا قديما قد انعقد على حل المتعه ، بل من المقطوع به ان جابـرا توهم أستمرار الحكم بحل المتعة حتى نهى عنها عمر ، مع أنه مما لاشــك فيه أنه كان غير مصيب فيما توهمه لان النسخ قد تقرر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعلمه جابر لذلك قال ماقال .

فقد روى مسلم بسنده عن سبره بن معبد الجهني « انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس اني كنت قـد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ، وان الله عز وجل قد حرم ذلك الى يوم القيامة .. الحديث » [٩٠] .

وروى البخاري بسنده عن محمد بن الحنفية أن عليا رضي الله عنه قال لابن عباس :

---

(٨٩) صحيح مسلم ج ١ ص ٢٨٦ ط عيسى الحلبي .
(٩٠) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨٧ .

« ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر » [٩١] • وسبب هذا القول من علي لابن عباس رض ، ان ابن عباس كان يقول أول الامر بحل المتعة وجواز أكل لحوم الحمر الاهلية • فبين له ان النبي صلى الله عليه وسلم قد حرم ذلك • فرجع ابن عباس عن رأيه بعد ذلك صحح ذلك عنه الزيلعي ، ورواه عنه الترمذي في حديث طويل ، ثم قال : وانما روي عن ابن عباس شيء من الرخصة في في المتعة ثم رجع عن قوله [٩٢] • وروي غير ذلك ، ولست الآن بصدد تحقيق هذه المسألة ، وانما ذكرتها لابين بأن استناد العلامة ابن القيم على حديث ابن عباس في دعوى الاجماع القديم ليس بمستقيم ، وانما قال أبن عباس قوله بناء على أمر توهمه تبين خلافه كما حصل لجابر تماما ، ولذلك رجع جابر عن رأيه في المتعة ، ورجع أبن عباس عن رأيه في الطلاق الثلاث واستقر مذهبه على أنه يقع ثلاثا ، وبذلك يتبين صواب ماقلته عن الشافعي آنفا •

أما ما ذكره العلامة ابن القيم : أن عمر رض أمضى عليهم الثلاث لانه رأى من المصلحة عقوبتهم بأمضائها عليهم الى اخر ذلك من كلام طويل تجده في اعلام الموقعين ، فأن فيه من الغرابة مالايخفى ، اذ كيف يشرع عمر للمسلمين أمرا بناء على المصلحة مع ادعاء وجود نص يخالف ذلك ، وهل ابن القيم أو غيره من العلماء قال أحد منهم بأن المصلحة مقدمة على النص اولها اي أعتبار اذا خالفت النص ؟ فاذا أضفنا الى ذلك الاجماع الذي ادعاه كان الامر أدهى وأمر •

وانما معنى كلام عمر رض كما هو واضح من سياقه وكما هو معروف

---

(٩١) البخاري بهامش الفتح ج٩ ص ١٣٢ •

(٩٢) انظر نصب الراية للزملبي ج ٣ ص ١٨١/١٨٢ •

من تصرفاته في مثل هذه الامور • ان الناس كانوا يوقعون الطلاق واحـدة الا نادرا ، فلما كان عصره كثر ايقاع الناس للثلاث مجموعة • ولما كان حكم المسألة مما يمكن ان يخفى ، أراد ان يعلن الحكم على الناس ، ولكن كما هي عادته في مثل هذه الامور جمع الصحابة ليستشيرهم ، لاجهلا منه بالحكم، ولكن لاحتمال أن يكون منهم من يعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلـم خلاف مايعلمه وبذلك قال« ان الناس قد استعملوا في أمر كان لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم » فلما لم يجد من الصحابة معارضا وله ذلك على عـــدم وجود حكم معارض لما يعلمه « فأمضاه عليهم » بأن أعلنـــه للناس فقال : « ياأيها الناس ، قد كانت لكم في الطلاق أناة ، وان من تعجل أناة الله تعالى في الطلاق الزمناه اياه » [٩٣] •

فهو لم يشرع حكما بناء على المصلحة ، وانما الزم الناس بحكم كان مقررا ، بأعتباره الامام المنوط به تنفيذ الاحكام •

وبذلك يتبين بأن حديث ابن عباس قد أجيب عنه بعده أجوبة غالبها او انفرد بذاته لكان كافياً لرد الاحتجاج به• وهذا آخر ما عثرت عليه من أدلة لاصحاب هذا المذهب •

اولا : من الكتاب •

أستدلوا على مذهبهم من الكتاب بما في بعض الآيات الكريمة من عموم أو أطلاق ، منها :

١ ــ قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن •• الآية [٩٤] •

---

(٩٣) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ •

(٩٤) سورة البقرة الاية رقم ٢٣٦ •

٢ ـ قوله تعالى « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة .. الآية » [٩٥] .

وجه الدلالة من هاتين الآيتين ، أن الحكم في الآيتين الكريمتين علق على الطلاق في حيز أداة الشرط وهي « ان » ، وفعل الشرط من صيغ العموم ، فأن الحدث الذي يدل عليه الفعل نكرة ، والنكرة في سياق الشرط كهي بعد النفي تعم ، فالمعنى لاجناح عليكم ان كان منكم طلاق قبل ان تمسوهن ، وفي الآية الثانية « ان كان منكم طلاق من قبل ان تمسوهن » ، « فطلاق » المفهوم « طلقتم » في الموضعين عام يشمل الطلاق الثلاث المجموع في كلمة واحدة وغيره [٩٦] .

فان قيل بأن هذا العموم قد خصص بقوله تعالى « الطلاق مرتان » وغير ذلك من الادلة .

أجيب بأنه قد سبق ايراد هذه الادلة ومناقشتها وتبين بأنه ليس فيها مايدل على ذلك .

٣ ـ وأستدلوا ايضا بقوله تعالى « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » [٩٧] .

فالآية لم تقيد الطلاق ولم تفرق بين مجموع أو مفرق . ويؤيده ان الله تعالى قال في نفس الآية « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لاتدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، قالوا معناه أن المطلق قد يحدث له الندم فلا يمكنه تداركه لوقوع البينونة ، فلو كانت الثلاث لاتقع ، لم يقع طلاقه هذا الا رجعيا فلا يندم .

ويؤيد هذا المعنى ماذكره القرطبي قال :

---

(٩٥) سورة البقرة الاية ٢٣٧ .
(٩٦) أنظر براهين الكتاب والسنه ص ١٥/١٦ .
(٩٧) سورة الطلاق آية رقم ١ .

قال جميع المفسرين : أراد بالامر هنا الرغبة في الرجعه ، ومعنى القول التحريض على طلاق الواحدة والنهي عن الثلاث ، فانه اذا طلق ثلاثا أضر بنفسه عند الندم على الفراق والرغبة في الارتجاع فلا يجد للرجعة سبيلا •

ثانيا ـ الادلة من السنة :

١ ـ روى البيهقي بسنده عن سويد بن غفله قال :

« كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه ، فلما قتل علي رضي الله عنه ، قالت :

لتهنك الخلافة ، قال : يقتل علي وتظهرين الشماته ؟ اذهبي فأنت طالق يعني ثلاثا ، •

قال : فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها ، فبعث اليها ببقية بقيت من صداقها ، وبعشرة آلاف صدقة ، فلما جاءها الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ثم قال :

لولا أني سمعت جدي ، أو حدثني أبي انه سمع جدي يقول :

« أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء ، أو ثلاثاً مبهمة ، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره » لراجعتها (٩٨) •

ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قد سوى بين الثلاث المفرقة على الاقراء والثلاث المبهمة « أي المجتمعة » في أن من أوقعها على اي الصفتين لايحل له مراجعة زوجته حتى تنكح زوجا غيره وواضح من هذا ان ايقاع الثلاث دفعة يقع ثلاثاً والا لما احتاج الزوج في حل العود اليها أن تنكح زوجا غيره •

ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء •

---

(٩٨) سنن البيهقي ج٧ ص ٣٣٦ •

٣ ـ روى أشهب بسنده عن سعيد بن المسيب « أن رجلا من أسلم طلق أمرأته علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث تطليقات جميعا، فقال له بعض أصحابه ان لك عليها رجعة ، فأنطلقت أمرأته حتى دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : ان زوجي طلقني ثلاث تطليقات في كلمة واحدة ، فقال لها رسول الله عليه وسلم : قد بنت منه ولا ميراث بينكما » (٩٩) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، فقد اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بأن زوجها قد طلقها ثلاثا في كلمة واحدة ، فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبينونة .

وهذا الحديث وان كان مرسلا الا أنه حجة هنا ، وذلك لأن العلماء انما اتفقوا على رد المراسيل الضعيفة ، أما المراسيل القوية ففيها تفصيل ، ومراسيل سعيد من اقوى المراسيل ان لم تكن أقواها على الاطلاق ، اذا ثبت هذا فقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالمرسل القوي .

وذهب أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه واحمد وأكثر الفقهاء ونقله الغزالي عن الجماهير الى أن المرسل حجة .

وذهب الشافعي وبعض العلماء الى أنه ليس بمفرده حجة ، وأنما أشترط الشافعي لصحة الاحتجاج به أن يقترن بأحد أربعة أمور .

ان يسند ، أو يرسل من جهة أخرى ، أو يوافق قول بعض الصحابة ، أو يفتي أكثر العلماء بمقتضاه (١٠٠) .

وقد وافق هذا المرسل قول الصحابة ، وأفتى به جماهير العلماء . فهو كما ترى حجة باتفاق الأئمة . ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء .

---

(٩٩) المدونه ج ٥ ص ١٠٣ ط مطبعة السعادة .

(١٠٠) انظر المجموع للنووي ج ١ ص ٦٠/٦١ ط انيرية .

٣ ـ عن أنس ابن مالك رضي الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل كانت تحته أمرأة فطلقها ثلاثا ، فتزوجها بعده رجل فطلقها قبل انيدخل بها ـ وفيرواية ـ فماتعنها قبلان يدخل بها ، أتحل لزوجها الاول ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا حتى يذوق الآخر ماذاق الاول من عسيلتها وذاقت من عسيلته » .

قال في مجمع الزوائد : رواه احمد ، والبزار ، وابو يعلى ، والطبراني في الاوسط ، ورجاله رجال الصحيح الا محمد بن دينار ، وقد وثقه أبو حاتم وأبو زرعه وابن حبان ، وفيه كلام لايضر (١٠١) .

٤ ـ روى النسائي بسنده من طريق سالم بن عبدالله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم « في الرجل تكون لهالمرأة فيطلقها ثم يتزوجها رجل آخر فيطلقها قبل ان يدخل بها ، فترجع الى زوجها الاول ؟ قال : لا حتى تذوق العسيلة » .

وروى بسنده أيضا من طريق رزين بن سليمان الاحمري عن ابن عمر قال : « سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يطلق أمرأته ثلاثا فيتزوجها الرجل ، فيغلق الباب ويرخي الستور ثم يطلقها قبل ان يدخل بها ، قال لاتحل له للاول حتى يجامعها الآخر » قال أبو عبدالرحمن (هو النسائي) وهذا أولى بالصواب (١٠٢) .

ورزين الذي في سند الحديث تابعي غير معروف ، الا ان سعيد بن المسيب وهو تابعي ثقة بالاتفاق قد تابعه فأغتفرت الجهالة في رزين .

قال القضاعي : فكأن النسائي انما ساق حديث رزين لقوله فيه « ثلاثا » وقال هو أولى بالصواب ، وهو كما قال رضي الله عنه ، فانه لو كان انطلاق

---

(١٠١) صحيح الزوائد ج ٤ ص ٣٤٠ .

(١٠٢) سنن النسائي ج ٦ ص ١٤٩ .

دون الثلاث لم يحتج في رجوعها الى الاول الى ذوق العسيلة (١٠٣).

ووجه الدلالة من هذين الحديثين واضحة فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المطلقة ثلاثا فأجاب بما سبق دون ان يستفصل عن كيفية الطلاق ، أو يفرق بين كيفية وأخرى ، مما يدل أن الطلاق الثلاث كيفما أوقع تحصل به البينونة الكبرى ، ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذين الحديثين بشيء .

٥ - روى الدارقطني بسنده من طريق معلى بن منصور ، نا ، شعيب بن رزيق ، ان عطاء الخرساني حدثهم عن الحسن قال نا عبدالله بن عمر : انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض .. الحديث وفيه « فقلت : يا رسول الله أرأيت لو أني ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها ؟ قال : لا ، كانت تبين منك وتكون معصيه (١٠٤) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح .

مناقشة هذا الدليل

اعترض على الاستدلال بهذا الحديث بأن رجال سندة ضعاف .

فقد أخرج عبدالحق في أحكامه هذا الحديث وأعله بمعلى بن منصور وقال : رماه أحمد بالكذب (١٠٥) وأخرجه بن حزم في المحلى وقال : هو عن رزيق بن شعيب ، أو شعيب بن رزيق الشامي وهو ضعيف (١٠٦) . وأخرجه البيهقي في سننه ولم يتكلم فيه ، لكنه أعله في المعرفة بعطاء الخرساني ،

---

(١٠٣) براهين الكتاب والسنة ص ٣١ .

(١٠٤) سنن الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٥) أنظر هامش الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٦) المحلى ج ١٠ ص ١٧٠ .

وقال انه أتى في هذا الحديث بزيادات لم يتابع عليها ، وهو ضعيف في الحديث لايقبل ماتفرد به [107] . وبذلك يبطل الاحتجاج بهذا الحديث .

وأجيب عن ذلك . بأن نفس الاعتراض يجيب عن نفسه ، وذلك لان كلا من عبدالحق وابن حزم والبيهقي انما أعل الحديث بأحد رجال السند وسكت عن الباقين مما يدل على ان غير من تكلم فيه ثقات عنده ، وهذا يعني أن رجال السند غير متفق على ضعفهم وانما أختلف فيهم ، وليس كل مختلف فيه مردوداً كما سبق عن الحافظ بن حجر . وانما يقدم غير المختلف فيه عليه اذا عارضه ، ولايوجد لهذا الحديث معارض قائم ، ومايخيل من وجود معارض فقد سبق ايرادها في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى ورد عليها . على أن معلى بن منصور لم يجزم الامام احمد بتكذيبه ، فقد نقل الذهبي ما صح عن الامام أحمد فيه فقال :

قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه ؟ قال : كان يكتب الشروط ومن كتبها لم يخل من ان يكذب فهذا الذي صح عن الامام أحمد فيه . وقد وثقه العجلي وأبن معين مع تشدده وقال يعقوب بن شيبه : ثقة متقن فقيه ، وقال ابن عدي لم أجد له حديثا منكرا ، وقال ابو زرعة صدوق ، وقد روى عنه أصحاب الصحاح الاربعة [108] .

وأما رزيق بن شعيب فهو من رجال مسلم ، وأما شعيب بن رزيق الشامي فقد وثقه الدارقطني وغيره [109] .

وأما عطاء الخرساني فهو من رجال مسلم والاربعة ، ووثقه الترمذي واحمد ويحيى ، والعجلي ويعقوب بن شيبه وغيرهم [110] .

---

(١٠٧) أنظر نصب الراية للزيلعى ج٣ ص ٢٢٠ .

(١٠٨) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٨٦/١٨٧ .

(١٠٩) المصدر السابق ج ١ ص ٤٤٧ .

(١١٠) المصدر السابق ج ٢ ص ١٩٨/١٩٩ .

ومن ضعفه انما ضعفه من ناحية الحفظ فقد رمي بالوهم ، وهـذا الطعن يزول بوجود متابع ، وقد تابعه شعيب بن رزيق في رواية الطبراني :

قال الطبراني « حدثنا ، علي بن سعيد الرازي » حدثنا ، يحيي بن عثمان بن سعيد بن كثير الحمصي حدثنا ، ابي ثنا ، شعيب بن رزيق قال : حدثنا الحسن الحديث [111] .

فشعيب يرويه مرة عن عطاء ومرة عن الحسن مباشرة ، وبذلك تحصل المتابعة فيزول الطعن . وبذلك ترى ان هذا الحديث لا ينزل عن درجة الاحتجاج به فاذا اضفنا الى ذلك اعتضادة بما سبق من الاحاديث كان حجة قوية للاستدلال به .

٦ ـ روى مسلم بسنده عن أبي سلمة أن فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس أخبرته أن أبا حفص بن المغيرة المخزومي طلقها ثلاثا ثم انطلق الى اليمن فقال لها أهله ليس لك علينا نفقة ، فأنطلق خالد بن الوليد في نفر ، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة فقالوا : ان أبا حفص طلق أمرأته ثلاثا فهل لها من نفقة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست لها نفقة وعليها العدة .. الحديث [112] .

وفي رواية أخرى لمسلم بسنده عن أبي الجهم ، وفيها

« فشددت علي ثيابي وأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال كم طلقك ؟ قلت : ثلاثا قال صدق ليس لك نفقة .. الحديث [113] .

وجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بوقوع الثلاث بدليل أنه لم يجعل لها النفقة ولو كانت الثلاث تقع واحدة رجعية لما منعها رسول الله صلى الله عليه وسلم النفقة لان الرجعية تستحق النفقة بالاتفاق .

---

(١١١) نصب الراية ج٣ ص ٢٢٠ وأنظر مجمع الزوائد ج ٤ ص ٣٣٦ ط مكتبة القدسي القاهرة .

(١١٢) مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٩٩ .

(١١٣) مسلم ص ١٠٥ .

مناقشة هذا الدليل

نوقشس هذا الدليل بأن روايات مسلم قد أختلفت ألفاظها فبعضها جاء بلفظ البتة وبعضها جاء بلفظ الثلاث ، وجاء في بعضها « أنه أرسل اليها بتطليقة كانت بقيت لها من طلاقها [١١٤] » وعلى ذلك فتحمل بقية الروايات على هذه الرواية وتكون رواية من روى أنها ثلاث بمعنى تمام الثلاث . وبذلك لايبقى في هذا الدليل حجة .

وأجاب ابن حزم على ذلك :ـ

بأنه ليس في ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبرته هي ولا غيرها بذلك انما السند الصحيح الذي فيه انه عليه الصلاة والسلام سأل عن كمية طلاقها وأنها أخبرته فهي التي قدمنا أولا ، وعلى ذلك الأجمال جاء حكمه عليه الصلاة والسلام [١١٥] .

وما ذكره ابن حزم حق فأن جميع الروايات التي ورد فيها ذكر عدد الطلاق امام رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بلفظ « ثلاثا » [١١٦] .
ومعنى قوله : وعلى هذا الاجمال جاء حكمه عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بالبينونة بدليل عدم حكمه بالنفقة بناء على أخباره بأنها طلقت ثلاثا من غير ان يستفصل هل كانت الثلاث مجموعة أو مفرقة مما يدل على أن حكمها واحد في أحداث البينونة ، اذ لو كانت الثلاث المجموعة تعتبر واحدة رجعية لاستفصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، لاحتمال أن تكون الثلاث قد أوقعت على هذا النحو وحينئذ تستحق النفقة ، فلما لم يستفصل دل ذلك على ان حكم المجموع والمفرق واحد .

وقد اجاب الصنعاني على ذلك .

---

(١١٥) المحلى ج ١٠ ص ١٧٢ .

(١١٦) أنظر مسلم ص ٩٤ ومابعدها .

بأنه عليه الصلاة والسلام لم يستفصل لانه كان الواقع في ذلك العصر غالبا عدم أرسال الثلاث [١١٧] •

ويجاب عن ذلك ، بأن في هذا الجواب أعتراف بأن ارسال الثلاث مجموعة أو مفرقة في مجلس واحد قد يقع ، بل قد وقع فعلا ، ومادام الامر كذلك ، فلو كان هناك فرق بين المجموع والمفرق لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليترك الاستفصال وهو قاض في هذه المسألة ليحكم بالظن مع قدرته على اليقين من غير مشقة •

ثالثا ـ الاجماع

قال أصحاب هذا المذهب ، انعقد الاجماع في عهد عمر رضي الله عنه على أن من طلق ثلاثا دفعة لزمة هذا الطلاق حيث انه لم يثبت أن أحدا من الصحابة خالف في ذلك والاجماع هو أقوى الأدلة ، ومن خالف بعد ذلك فهو خارق للاجماع فلا يعقد بخلافه •

وقد نقل الاجماع كثير من كبار الأئمة• منهم الطحاوي من الحنفية[١١٨] وابن عبدالبر من المالكيه[١١٩] ، وابن حجر من الشافعية [١٢٠] ، وابن رجب الحنبلي من الحنابلة[١٢١] ، وغيرهم كثير •

مناقشة هذا الدليل

ناقش الخصم هذا الدليل بعدم تسليمه دعوى الاجماع وقال :
أن رسول الله صلى عليه وسلم قد توفي عن أكثر من مائة ألف

---

(١١٧) سبل السلام ج ٣ ص ١٧٣ ط المكتبة التجارية •
(١١٨) شرح معاني الآثار ص ٥٦ •
(١١٩) شرح الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ •
(١٢٠) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٣ •
(١٢١) الاشفاق ص ٣٥ •

صحابي فهل نقلتم عن كل واحد من هؤلاء الصحابة أنه أفتى بأن الثلاث المجموعة تقع واحدة(١٢٢) .

ثم ان الحافظ ابن حجر وغيره نقلوا عن ابن مغيث أن جماعة من العلماء منهم بعض الصحابة قالوا بأن الثلاث تقع واحدة ، قال ابن حجر :

نقل عن علي وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف والزبير مثله ، نقل ذلك ابن مغيث في كتاب الوثائق وعزاه لمحمد بن وضاح ، ونقل الفتوى بذلك عن جماعة من مشايخ قرطبة ، كمحمد بن تقي بن مخلد ، ومحمد بن عبدالسلام الخشني وغيرهما . ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار .

قال ابن حجر : ويتعجب من ابن التين حيث جزم بأن لزوم الثلاث لا أختلاف فيه وانما الاختلاف في التحريم ، مع ثبوت الخلاف كما ترى(١٢٣) .

ونقل القرطبي مانقله الحافظ ابن حجر عن ابن مغيث ، وزاد في مشايخ قرطبة ممن يقول بهذا القول ابن زنباع ، واصبغ بن الحباب(١٢٤).

ونقل الشوكاني عن البحر حكاية ذلك عن جماعة ممن ذكرنا ، وزاد في الصحابة أبا موسى ، وفي التابعين جابر بن زيد . ونقله عن بعض أهل البيت منهم الباقر والناصر ، ثم عاد فنقل عنهما وعن الصادق القول بعدم الوقوع(١٢٥) .

ونقله ابن القيم عن بعض من ذكرنا ، وزاد في التابعين عكرمة وخلاس بن عمرو والحارث العكلي ، وفي أتباع التابعين داود واكثر أصحابه ، ومن

---

(١٢٢) فتح القدير ج ص ط .
(١٢٣) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .
(١٢٤) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .
(١٢٥) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٧ .

الحنفية محمد بن مقاتل [١٢٦] . بل نقل في مغيث اللهفان أن عمر قد ندم على أنه لم يحرم الطلاق الثلاث مما يفهم منه أن قد رجع عن رأيه [١٢٧] .

هذا ماعثرت عليه ممن نقل المارضون عنهم خلاف مذهب الجمهور ، وبناء على ذلك قالوا بأنه مع خلاف هؤلاء لاتصح دعوى الاجماع .

فيبطل الدليل .

أجيب عن ذلك : بأن اشتراط النقل عن كل واحد من الصحابة ليتحقق اجماعهم ، فيه ذهول عن معنى الاجماع ، فأن أحدا من العلماء لم يقل بأن الاجماع هو اتفاق المسلمين جميعا ، وذلك لان الله تعالى يقول « ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم [١٢٨] .

فكل أمر من الامور انما يناط بذوي الشأن والخبرة فيه والبت في الاحكام الشرعية يناط بأهل الاستنباط كما أشارت الآية الكريمة ، وأهل الاستنباط هم المجتهدون ، ولذلك عرف العلماء الاجماع « بأنه اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر من الامور » .

والمجتهدون من الصحابة كما قال الكمال ابن الهمام وغيره لايزيد عددهم عن العشرين كالخلفاء الاربعة والعبادلة الاربعة ونظرائهم من كبار الصحابة ، أما بقية الصحابة فهم تبع لهم يرجعون اليهم ويستفتون منهم .

اذا ثبت هذا قلت : بأنه معلوم ان عمر بن الخطاب رض الله عنه قد استبقى معه في المدينة كبار الصحابة ولم يفرط في أحد منهم الا للضرورة وذلك للاستعانة بهم واستشارتهم في المهم من الامور كما معروف من عادته . وقد ثبت انه استشارهم في هذه المسألة ولم يثبت ان أحداً منهم خالف ذلك

(١٢٦) اعلام الموقعتين ج ٣ ص ٤٩ .

(١٢٧) مغيث اللهفان ج ١ ص ٣٣٦ ط الحلبي .

(١٢٨) سورة النساء / آية رقم ٨٣ .

وأعلن عمر رض ذلك في المدينة وهي مليئة بالصحابة ولم يثبت عن أحد أنه خالف ولا لذكر ذلك ابن عباس راوي الواقعة ، وهذا كاف لثبوت دعوى الاجماع نمن ادعى خلاف ذلك فعليه ان يثبت أن أحداً من مجتهدي الصحابة لم يكن موجوداً في المدينة آن ذاك وعليه بعد ذلك أن يثبت لنا بنقل مسند يقبل مثله أنه قال خلاف ذلك .

على أن الذي يبدو أن عمر رض الله عنه قد كتب بذلك الى الامصار الاسلامية فقد نقل لنا أبو نعيم كتابا موجها من عمر رض الى ابي موسى الأشعري ، جاء فيه « من قال انت طالق ثلاثاً ، فهي ثلاث»[١٢٩] . ومعلوم أن أبا موسى ولي أمارة الكوفة والبصرة على عهد عمر ولم يثبت عن أحد من الصحابة في الاقطار أنه قال بخلاف ذلك .

أما من نقل عنهم الخلاف من الصحابة ، فهم على وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف، والزبير وأبو موسى وأبن عباس مانقله ابن القيم من ندم عمر . رضي الله عنهم .

وقد نقل البعض ذلك عنهم على أن ذلك رأيهم الذي لا رأي لهم سواه ، كما فعل ابن مغيث ، ومنهم من نقل ذلك على أنه رأي لبعضهم كالزبير وعبدالرحمن بن عوف ، وأحدى الروايتين عن بعضهم الآخر كعلي وابن مسعود وابن عباس ، كما فعل ابن القيم الا أن أحدا فهم رأي المخالفين بسند متصل تصح بمثله معارضة دعوى الاجماع الا مافعله ابن القيم بالنسبة لما نقله عن ابن عباس .

قال في أعلام الموقعين :

روى حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس « اذا قال أنت طالق ثلاثا بفم واحد فهي واحدة »[١٣٠] .

---

(١٢٩) الاشفاق ص ٢٤ .

(١٣٠) أعلام الموقعين ج٣ ص ٤٨ .

وهذا السند ليس له وانما نقله عن ابى داود[١٣١] ، وقد صرح هو بذلك في اغاثة اللهفان ونقل في اغاثة اللهفان من طريق عبدالرزاق قال :

أخبرنا معمر عن أيوب قال : دخل الحكم بن عتبة على الزهـري وأنا معهم ، فسألوه عن البكر تطلق ثلاثا ، فقال : سئل عن ذلك ابن عباس وأبو هريرة وعبدالله بن عمرو ، فكلهم قالوا : لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره ، فخرج الحكم فأتى طاوس وهو في المسجد فأكب عليه فسأله عن قـول ابن عباس فيها . واخبره بقول الزهري ، قال : فرأيت طاوسا رفع يده متعجبا من ذلك وقال :

« والله ماكان ابن‌عباس يجعل ذلك الا واحدة » .

ثم نقل من طريق عبدالرزاق أيضا قال :

أخبرنا ابن جريج ، قال : أخبرنا الحسن بن مسلم ان ابن عباس قال: أذا طلق الرجل أمرأته ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا ، قال : فأخبرت طاوسا فقال : أشهد ماكان ابن عباس يراهن واحدة .

قال ابن القيم : فقوله اذا طلق ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا ، أي اذا كن متفرقات ، فدل على أنهن اذا جمعن كانت واحدة وهذا هو الذي حلف عليه طاوس ان أبن عباس كان يجعلهن واحدة ، ونحن لانشك أن أبن عباس قد صح عنه خلاف ذلك وأنها ثلاث ، فهما روايتان ثابتـتـان عن ابن عباس بلاشك[١٣٢] . هذا مانقله العلامة ابن القيم عن ابن عباس ، ليستدل به على أن عن ابن عباس رواية توافق مايقول هو به . وليس في شيء مما ذكره دلالة واليك بيان ذلك .

أما الرواية التى نقلها عن أبي داود فهي متعقبه من وجهين .

الوجه الاول : ان هذه الرواية شاذة ذلك لان طاوس قد خالف في روايته هذه جميع أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه أن ذلك يقع في ثلاثا

---

(١٣٢) مغيث اللهفان ج١ ص ٣٢٣ /٣٢٤ ط الحلبى .
(١٣١) أنظر سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦٠ .

وقد سبق ذكرهم في مناقشة حديث ابن عباس ، ونقله أبو داود عنهم بالسند المتصل (١٣٣) .

وتجدر الاشارة هنا الى أنه قد سبق في مناقشة حديث ابن عباس أن ابن عبدالبر قد قال عنه بأنه شاذ وذكرت أن دعوى الشذوذ مدفوعة لاختلاف المنقول حيث ان طاوس روى الحديث وغيره روى الفتوى ، والامر هنا يختلف عنه هناك ، حيث أن المنقول هنا شيء واحد وهو الفتوى فالشذوذ هنا ثابت لان طاوس قد نقل هنا فتوى ابن عباس على خلاف مانقله عنه الاخرون فيعتبر نقله للفتوى شاذ ، وان كان ثقة لانه خالف الاكثرين من الثقات ، وهذا واضح الا أني أشرت اليه خوف اللبس .

الوجه الثاني : ان العلامة ابن القيم لم ينقل لنا ما قاله أبو داود بعد ذلك فقد صرح أبو داود بأن ابن عباس قد رجع عن هذا وأن قوله هو أن المطلقة ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا » وأستدل ابن القيم بمفهومها على أنهن اذا جمعن حتى تنكح زوجا غيره (١٣٤) .

فاذا ثبت ان ابن عباس قد رجع عن هذه الرواية فلا يصح اعتبارها من مذهبه ولا تصح روايتها عنه الا لبيان أنه قد رجع عنها ، كالحديث المنسوخ لاتصح روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لبيان أنه منسوخ .

أما الروايات التى نقلها عن عبدالرزاق والتى جاء في أحداها « اذا طلق ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً » واستدل ابن القيم بمفهومها على أنهن اذا جمعن كانت واحدة ، وقال : وهذا هو الذي حلف عليه طاوس ، فهو ليس كما قال ، فقد استدل بالمفهوم ولم يصب . وانما الامر على العكس مما قال تماما ، فأن مذهب ابن عباس اذا قال لغير المدخول بها ، أنت طالق ثلاثا ، هكذا بكلمة واحدة ، تقع ثلاثا ، وانما الخلاف بين الزهري وطاوس فيما اذا تابع

---

(١٣٣) سنن أبي داود ٢ج ص ٢٦٠ /٢٦١ .

(١٣٤) المصدر السابق ٢٦١ .

طلاق غير المدخول بها ، فقال ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فالزهري يروي عن ابن عباس أنها ثلاث وطاوس يروي أنها واحدة .

يدل على ذلك رواية ذكرها البيهقي فانها بنيت رأيه في حكم الصيغتين .

قال البيهقي :

روى جابر بن زيد عن الشعبي عن ابن عباس رض « في رجل طلق أمرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها ، قال : عقدة كانت بيده أرسلها جميعا ، واذا كانت تترى فليس بشيء .

قال البيهقي : قال سفيان الثوري : تترى ، يعني أنت طالق أنت طالق أنت طالق فانها تبين بالاولى والاثنتان ليستا بشيء (١٣٥) .

وذكر ابن حزم ان المجموع يقع ثلاثا والمتتابع يقع واحدة في غير المدخول بها وقال : صح ذلك عن ابن عباس (١٣٦) .

وهذا يبين صواب ماقلته من ان الخلاف بين الزهري وطاوس على المتتابع دون المجموع . اذا ثبت هذا قلت : بأن النزاع ليس حول هذه الصورة فأنه لا أجماع فيها بل النزاع فيها موجود حتى بين الائمة الاربعة وأكثرهم على أنها واحدة كما سأبينه فيما بعد .

وبهذا يتبين بأن النقل الوحيد المسند من بين النقول لم يسفر لدى التدقيق الا على أثبات خلاف المدعى .

أما النقل عن الباقين فالجمهور في حل من عدم قبوله ، ذلك لانها نقول غير مسنده لايبعد أن تكون من نقل رواة لاتقبل روايتهم أغتربها أبن وضاح فنقلها ونقلها عنه ابن مغيث وكل من نقل بعد ذلك انما نقل عنه ، ومع اتفاق هذا الرد مع قواعد الرواية وهو كاف للرفض ، الا أني أزيد المسألة أيضاحا

---

(١٣٥) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩ .
(١٣٦) المحلى ج١٠ ص ١٧٥ .

حتى تطمئن النفس .

فقد ثبت مما نقله البيهقي عدم صحة الرواية عن علي كرم الله وجهه .

فقد روى بسنده المتصل عن الاعمش ، قال :

« كان بالكوفة شيخ يقول سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة ، والناس عنقا واحداً اذ ذاك يأتون ويسمعون منه ، قال : فأتيت فقرعت عليه الباب ، فخرج الي شيخ فقلت له : كيف سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول فيمن طلق أمرأته ثلاثا في مجلس واحد ؟ قال : سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول : اذا طلق رجل امرأته في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة .

قال : فقلت له أين سمعت هذا من علي رض ؟ . قال : أخرج اليك كتابا ، فاذا فيه ، بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما سمعت علي بن أبي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقد بانت منه ولاتحل له حتى تنكح زوجا غيره ، قال : فقلت ويحك هذا غير الذي تقول ، قال : الصحيح هو هذا ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك (١٣٧) .

فهذه الرواية بوقع الثلاث واحدة عن علي رض قد تبين مدى صحتها ، أما الروايات عنه بأن الثلاث تقع ثلاثا فأكثر من أن تحصر والبيهقي وحده قد روى ذلك عنه من ثلاثة طرق (١٣٨) . وأما الرواية عن ابن مسعود فلم أعثر على من أسند اليه هذه الرواية ، وهو ليس بالرجل النكره فلو كان له مثل هذا القول لنقله عنه أصحابه كما نقل أصحاب ابن عباس ماقاله ولذكرته لنا كتب الحديث والاثر ، وانما الثابت عنه كما في الموطأ وغيره من الروايات الكثيرة هو رأيه الموافق للجمهور .

قال مالك : بلغني ان رجلا جاء الى عبدالله بن مسعود فقال : اني طلقت

---

(١٣٧) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩/٣٤٠ .

(١٣٨) أنظر سنن البيهقي ج٧ ص ٣٣٤/٣٣٥ .

أمرأتي ثماني تطليقات فقال ابن مسعود فماذا قيل لك ؟ قال : قيل أنها قد بانت مني ، فقال ابن مسعود صدقوا من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ومن لبس على نفسه لبسا جعلنا لبسه ملصقا به لاتلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم هو كما يقولون .

ولا يقال بأن مالكاً قال بلغني ولم يسند وهذا منقطع فان بلاغات مالك كلها صحيحة لانها قد أسندت كلها ، وقد وصل هذا البلاغ ابن أبي شيبه[139] .

أما الرواية عن عبدالرحمن بن عوف والزبير ، فقد نقلها ابن مغيث مع نقله عن علي وابن مسعود في نفس الرواية وقد تبين أن النقل عن علي وابن مسعود غير صحيح فترد بقية الرواية لان الرواية الواحدة لاتتجزأ على أن هناك من القرائن مايدل على عدم صحة هذا النقل عنها .

فقد روى مالك بسنده عن طلحة بن عبدالله بن عوف ، وأبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف ، ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته البته .

وروى البيهقي بسنده عن ابي سلمة أنه ذكر عنده ان الطلاق الثلاث بمرة مكروه فقال طلق حفص بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس بكلمة واحدة ثلاثا فلم يبلغنا ان النبي صلى الله عليه وسلم عاب ذلك عليه وطلق عبدالرحمن بن عوف امرأته ثلاثا فلم يعب عليه أحد[140] .

فهذا أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف ، وهو من كبار الفقهاء الذين أخذ عنهم العلم يقول بأن الطلاق الثلاث ليس ببدعي واستدل على ذلك بعدم انكار النبي صلى الله عليه وسلم على المغيرة وبفعل أبيه وعدم انكار الصحابة عليه ، والقول بأن الثلاث ليس ببدعي هو قول الشافعي وابن حزم كما تقدم ولسنا بصدد تحقيق هذه المسألة وانما الغرض من ذكرها هو بيان

---

(١٣٩) الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ .

(١٤٠) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٠ .

أن استدلال ابي سلمة بفعل أبيه بمثابة القول بأن عبدالرحمن بن عـوف يذهب الى أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثا وليس ذلك فحسب وانما هو أيضا ليس ببدعي عنده .

قد يقال أن مالكا روى رواية أخرى عن ربيعة ، وفيها ان عبدالرحمن بن عوف طلق زوجته البتة أو آخر ثلاث تطليقات [١٤١] . قلت ان ربيعة هنا تردد بين الامرين وأبو سلمة جزم فروايته مقدمة هذا بالاضافة الى أن أبا سلمة هو ابن عبدالرحمن فهو أعلم بما فعل أبوه .

أما الزبير بن العوام رض ، فأن له ولدين من كبار الأئمة بلا منازع هما عبدالله وعروة عبدالله أحد العبادله ، وعروة أحد الفقهاء السبعة ، ولايعقل أن يبلغا هذه المرتبة من العلم ولا يعلمان مذهب أبيهما في هذه المسألة فلو كان لأبيهما رأي مخالف لرأي الصحابة لنقلاه ولنقله عنهما مئات الرواة الذين نقلوا عنهما ولذكر في كتب السنن والآثار .

أما الرواية التي نقلها الشوكاني عن أبي موسى الاشعري فيكفي لردها أيضاً بأنها رواية غير مسند . ومع ذلك فقد نقلت لك فيما سبق كتاب عمر رض عنه لابي موسى .

وفيه« أن من قال انت طالق ثلاثا فهي ثلاث » وأبو موسى أمير في العراق من قبل عمر ، ولايعقل أن يكتب الخليفة بشيء لاحد أمرائه ويفتي ذلك الامير بخلافه ويبقى الامر سراً لا تتناقله كتب الأثر وفي العراق ابن مسعود وأصحابه وهم يقولون بخلاف رأى ابي موسى لو صح عنه كما نقله الشوكاني ، فلو كان له مثل هذا الرأي لعارضه ابن مسعود كما عارضه في عدة أمور ولنقل ذلك أصحابه وزاده ذلك أنتشارا ، ولكن كل ذلك لم يحدث. وأبو موسى أيضاً كان مشهوراً بشدة موافقته لعمر رض في آرائه ، ولكي ينقطع الشك باليقين نسوق هذه الرواية .

---

(١٤١) الموطأ هامش الزرقاني ج ٣ ص ١٦٨ .

روى البيهقي بسنده ، عن رافع بن سحبان « أن رجلا أتى عمران بن حصين رضي الله عنه وهو في المسجد فقال : رجل طلق أمرأته ثلاثا وهو قال فانطلق الرجل فذكر ذلك لابي موسى رضي الله عنه يريد بذلك عيبه في مجلس ؟ قال : أثم بربه (اي أثم بمصية ربه) وحرمت عليه أمرأته ، فقال ألا نرى أن عمران بن حصين يقول كذا وكذا . فقال أبو موسى اكثر الله فينا مثل ابي نجيد[142] . فهذا أبو موسى تنقل له فتوى عمران بن الحصين بوقوع الثلاث مع الاثم فيقره على ذلك ويثني عليه فلو كان له رأي غير هذا لذكره .

أما ماذكره العلامة ابن القيم من ندم سيدنا عمر رض على رأيه في آخر أيامه فهو في الحق أعجب من العجب ، وقد أعتمد في ذلك على الرواية التالية قال :

قال الحافظ أبو بكر الاسماعيلي في مسند عمر ، أخبرنا أبو يعلى ، حدثنا صالح بن مالك . حدثنا خالد بن يزيد أبن مالك عن أبيه ، قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « ماندمت على شيء ندامتي على ثلاث ، ألا أكون حرمت الطلاق ، وعلى ألا اكون أنكحت الموالي وعلى ان لا أكون قتلت النوائح [143] .

وخالد بن يزيد وثقه أبو زرعه ، وتكلم فيه جل أئمة الحديث .

قال أحمد : ليس بشيء ، وقال النسائي غير ثقه ، وقال الدارقطني ضعيف ، وقال ابن معين لم يرض أن يكذب على أبيه حتى كذب على الصحابة [144] .

أما ابوه يزيد فقد أختلف فيه العلماء ، فمنهم من وثقه ومنهم من لينه وهو

---

(١٤٢) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٣

(١٤٣) اغاثة اللهفان ج١ ص ٣٣٦ .

(١٤٤) الميزان الذهبي ج١ ص ٣٠٣ .

مدلس (١٤٥) .

وبهذا يتبين لك سند هذه الرواية الابن متهم بالكذب والاب مختلف فيه مدلس والمدلس كما هو معلوم لا تقبل روايته الا اذا صرح بالسماع ممن روى عنه ، وهنا لم يكتف يزيد بعدم التصريح بالسماع وانما أسقط من روى عنه تماما .

وذلك لان يزيد كما ذكر ابن سعد في الطبقات قد توفي سنة ١٣٠ مائة وثلاثين عن ٧٢ اثنتين وسبعين سنة ومن الثابت أن عمر رض قد أستشهد سنة ٢٣ ثلاث وعشرين فيكون يزيد قد ولد بعد وفاة عمر بخمس وثلاثين (١٤٦) اذن فبينه وبين عمر راو قد سقط ان لم يكن أكثر من ذلك، والمنقطع الذي سنده قوي يعتبر ضعيفا فكيف بمنقطع سنده ساقط كهذا السند .

بعد هذا كله لا أدرى كيف استساغ ابن القيم الاعتماد على هذه الرواية مع مايبديه من تعصب للحديث وشدة في نقد رجال السند ، وقد سبق لك أن رأيت كيف حكم بتضعيفه حديث البتة الذي رواه الشافعي مع أنه قد صححه خمسة من أكابر أئمة الحديث ووثق رجاله الشافعي وابن عبدالبر ، فاذا كان قد رد حديثا له مثل سند الشافعي فكيف يصح أن يعتمد على رواية سندها كهذا .

ثم لو صح سند هذه الرواية الساقطة ، لكان على الناظر فيها أن يدقق في متنها ويقول لماذا يندم عمر رضي ؟ هل فعل محرما يندم عليه ؟ فلو فرضنا أن هذه المسألة أنما كانت عن أجتهاد منه استشار فيه الصحابة ثم بان الخطأ فهل فيما فعله أثم يندم عليه في أليس من الثابت نصا أن المجتهد مأجور أن أصاب أو أخطأ .

---

(١٤٥) المصدر السابق ج ٣ ص ٣١٨ .

(١٤٦) أنظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٧ القسم الثاني ص ١٦٦ ط الشعب .

ثم اذا كان قد ندم فلماذا لم يرجع عن رأيه ويعمل بخلافه ، واذا كان قد رجع فلماذا لم ينقل رجوعه الينا ، واذا كان ندمه هذا قد حصل بعدما طعن فلماذا لم ينقل لنا ذلك مع أن كبار الصحابة كانوا ملازمين له طوال تلك الفترة الى أن توفي ونقلوا لنا كل ماقاله فلماذا خفي هذا الخبر من بين تلك الاخبار ، حتى ، نقل الينا برواية منقطعة يرويها كذاب عن مدلس .

فأن قيل اذا كانت النقول عن الصحابة بهذا الوصف فلماذا أعترض الحافظ ابن حجر على ابن التين حينما قال لا أختلاف في وقع الثلاث ؟

قلت : ان الحافظ قد أعترض عليه لانه نفى وجود خلاف أصلا مع أن هناك من خالف كابن تيميه وابن القيم ، وهناك من نقل الخلاف عن الصحابة والتابعين ، فكان ينبغي ان يبين ذلك ، ثم ينبه الى ان ما نقل عن الصحابة من خلاف ليس بثابت ، واذا كان قد حصل خلاف بعد ذلك فلا عبرة به لانه خارق للاجماع . وهذا مافعله الحافظ تماما فقد نبه على الخلاف في أعتراضه على أبن التين وبعد ان انتهى من مناقشة المسألة ذكر أن الاجماع قد أنعقد على ايقاع الثلاث في عهد عمر رضي الله عنه ، ثم قال : ولايحفظ أن أحدا في عهد عمر قد خالفه ، وقد دل أجماعهم على وجود ناسخ وان كان قد خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له[147] .

وبهذا البيان يتضح بأن ما ادعاه الجمهور من الاجماع دعوى صحيحة لامعارض لها ، وماذكر من نقول معارضة قد اتضح عدم نهوضها للمعارضة ، فهي بين نقل مسند أتضح رجوع صاحبه عنه كالنقل عن ابن عباس ، أو نقل سنده ساقط كالنقل عن عمر ، أو نقل غير مسند كالذي نقله ابن مغيث والشوكاني تبين عدم صحته وقد عورض بمسند صحيح .

وبهذا تسقط المعارضة ويتبين أجماع الصحابة وهذا القدر كاف

---

(١٤٧) فتح الباري ص ٢٩٣ .

لانتهاض الاجماع وجعله حجة ، ومن خالف بعد ذلك فلا عبرة بخلافه .

على أنه من اليسير أيضا أثبات خلاف ما ادعوه عن التابعين .

فالتابعون الذين نقل ذلك عنهم ، هم عطاء وطاوس وعمرو بن دينار وجابر بن زيد ، وعكرمة وخلاس بن عمرو والحارث العكلي .

فمن نقل عنهم أن الثلاث تقع واحدة قد أطلق النقل وهذا الاطلاق ليس بصواب . وأنما نقل عنهم ذلك في المطلقة قبل الدخول . والغريب ان العلامة أبن القيم قد نقل الآثار المسنده عن التابعين من طريق ابن أبي شيبه وغيره — في كتابة أغاثة اللهفان وهي صريحة فيما نقول ، لكنه عاد فأطلق النقل غير مسند في اعلام الموقعين . أما مانقله ابن حجر عن ابن المنذر من نقل الخلاف عن بعض أصحاب ابن عباس فهو متعقب .

قال القضاعي :

نقل ابن المنذر الاجماع على وقوع الثلاث المجموعة في المدخول بها ، وماحكاه ابن حجر في الفتح من أن أبن المنذر نقل الخلاف عن بعض أصحاب ابن عباس في المسألة فليس كما ينبغي ، فان ابن المنذر انما حكي الخلاف في المطلقة ثلاثا قبل الدخول (١٤٨) .

وهذا التعقيب صحيح ، فقد نقل ذلك القرطبي في تفسيره ايضا . وقال: وفي الاشراف لابن المنذر ، وكان سعيد بن جبير وطاوس وأبو الشعثاء وعطاء وعمرو بن دينار يقولون : أن من طلق البكر ثلاثا فهي واحدة (١٤٩) .

على أننا لانسلم حتى أطلاق النقل عنهم جميعا بوقوع الثلاث واحدة قبل الدخول . فان أبن حزم قد نقل عن بعضهم نقلا صريحا بموافقة مذهبهم لمذهب الجمهور ، وهو ان الثلاث انما تقع واحدة قبل الدخول اذا كانت

---

(١٤٨) براهين الكتاب والسنة الناطقة ص ٧١ .

(١٤٩) تفسير القرطبي ج٣ ص ١٣٣ .

مفرقة ، أما المجموعة فتقع واحدة ، نقله عن جمع كبير من العلماء ، الذين يهمنا منهم • طاوس ، وعكرمة ، وخلاس بن عمرو ، ونقله أيضا عن الحكم بن عقبة الذى سبق ذكره فيما رواه ابن القيم • ثم نقل بسند سعيد ابن منصور ، عن عطاء ابن ابي رباح وجابر بن زيد ، قالا : « اذا طلقت البكر ثلاثا فهي واحدة » •

ثم عقب بعدذلك بقوله : لم يخصوا مفرقة من مجموعة والله أعلم بمرادهم [١٥٠] • وكان يشير بذلك الى أحتمال أن يكون هذا رأيهم في المفرقة دون المجموعة • وهذا أحتمال وارد خصوصا بالنسبة لعطاء فهو من كبار أصحاب ابن عباس ويبعد جدا ان يخالف رأي شيخه وجلة زملائه •

فهذا هو ما أدعوه من خلاف عن التابعين لم يثبت منه شيء بل ثبت خلافه •

فاذا جئنا الى مانقله العلامة ابن القيم عن اتباع التابعين وهم داود واكثر أصحابه • وجدنا ان المنقول في المحلى خلافه •

فقد نقل في المحلى عن جميع كبير من العلماء منهم أبو سليمان (يعني داود) وأصحابه بأن الطلاق الثلاث قبل الدخول ان كان مجموعا وقع ثلاثا وان كان مفرقا وقع واحدة [١٥١] • وهذا هو مذهب الجمهور بعينه فاذا كان داود واصحابه موافقا للجمهور في الطريق قبل الدخول كان موافقا لهم في الطلاق بعد الدخول من باب أولى • ومانقله ابن حزم بالاعتبار لانه ظاهري أعرف بأقوال اصحاب مذهبه • أما مانقله الشوكاني غير مسند عن بعض أئمة أهل البيت ومنهم الباقر والصادق بأنهم يقولون بعدم وقوع الثلاث أصلا أو بوقوعها واحدة ، فاليك نقل مسند يخالفه •

روى الدارقطني بسنده ، عن آبان بن تغلب قال :

---

(١٥٠) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ •

(١٥١) المصدر السابق •

سألت جعفر بن محمد « يعني الصادق » عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فقال : بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ، فقلت له أفتى الناس بهذا ؟ قال : نعم [١٥٢] .

وروى البيهقي بسنده ، عن بسام الصيرفي قال :

« سمعت جعفر بن محمد يقول : من طلق امرأته ثلاثاً أو بعلم تقد بانت فيه » وبسنده ، عن مسلمة بن جعفر الاحمس قال :

« قلت لجعفر بن محمد » أن قوما يزعمون أن من طلق ثلاثا بجهالة رد الى السنة ويجعلونها واحدة ، يرونها عنكم ، قال : معاذ الله ماهذا من قولنا « من طلق ثلاثا فهو كمال قال » [١٥٣] .

وبسند أيضا ، عن جعفر ابن محمد عن أبيه عن علي رضي الله عنه قال : « لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره » .

يعني المطلقة ثلاثا قبل الدخول كما هو واضح من رواية أخرى رواها البيهقي قبلها [١٥٤] . فهذه فتوى الصادق مسنده وهي موافقة للجمهور وهو ينفي أن يكون خلاف ذلك من قولهم يعني أهل بيته وهو أعرف بمذهبهم ، ثم الباقر ينقل لنا فتوى علي رضي الله عنه . ويبعد أن يعلم عن جده شيئا ويخالفه .

فماذا بقي بعد ذلك للمخالفين ليتمسكوا به في معارضة دعوى الاجماع ، هل خلاف مشايخ قرطبة الذين نقل عنهم ابن مغيث هذا الخلاف ، وقد تبين مدى صحة نقله عن الصحابة ؟

على أن الفقيه ابن رشد الكبير جد ابن رشد الفيلسوف يقول :

---

(١٥٢) سنن الدارقطني ص ٤٤٤ .

(١٥٣) سنن البيهقي ج٧ ص ٣٤٠ .

(١٥٤) أنظر المصدر السابق ص ٣٣٤/٣٣٥ .

(١٥٥) أنظر مقدمات المدونة ج ٢ ص ٥٩ .

ولايجوز عند مالك رحمة الله تعالى ، أن يطلقها ثلاثا في كلمة واحدة، فان فعل ذلك لزمه ... الى أن قال : وهو مذهب جميع الفقهاء وعامة العلماء، لايشذ في ذلك عنهم الا من لايعتد بخلافه منهم [155] .

فهذا ابن رشد وهو من أجل فقهاء المالكيه بل الفقهاء على الاطـــلاق يقول هذا وهو قاضي الجماعة في قرطبة وتوفي القرن السادس سنة ٥٢٠ ، فان لم يقل بخلاف قول الجمهور في قرطبة أحد يعتد بخلافه الى القرن السادس ، فهل يريدون أن يعاضوا دعوى الاجماع بخلاف حصل بعد ذلك ؟ وبهذا يتبين أن ما ادعاه الجمهور من الاجماع على مايقولـون صحيـــح فقد تبين ان كل ماعارض به لايصح أن يكون مستندا لرد دعوى الاجماع .

اذا ثبت ذلك كله صح لنا ان نقول أن الحق في هذه المسألة هو ماذهب اليه الجمهور من وقوع الثلاث سواء كانت مجموعة أو مفرقة ، وكل ماخالف ذلك من الأقوال ليس لها دليل يسند صحتها فلا ينبغي الاعتماد عليها في مثـل هذا الأمر الخطير .

وسأذكر هذه المسألة بأيجاز تتمة للبحث .

في طلاق الزوجة قبل الدخول ثلاثا ، عدة مذاهب .

المذهب الاول : عدم الوقوع ، وهم من قال بعـــدم الوقوع في النوع الاول ، وقد بينت أن الباقر والصادق لم يثبت ذلك عنهما .

المذهب الثاني : تقع واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم ، ونقـــل عن سعيد بن جبير وابي الشعثاء وعطاء بن أبي رباح [156] . وجابر بن زيد وعطاء بن يسار والحسن البصري [157] . ونسب الى طاوس وعكرمـة

---

(١٥٦) معالم السنو ج ٣ ص ٢٣٨ .

(١٥٧) المحلى ج ١٠ص ١٧٥ .

(١٥٨) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١ .

وخلاس بن عمرو ، وقد ذكرت ان الثابت عن هؤلاء الثلاثة خلاف ذلك .

واليه ذهب أسحق بن راهويه ، والساجي من الشافعية (١٥٨) .

المذهب الثالث : اذا طلق مجموعة أو متتابعة من غير فصل وقعت ثلاثا ،

قال أنت طالق وسكت ، وقعت واحدة .

أحد أقواله (١٥٩) واليه ذهب مالك (١٦٠) .

المذهب الرابع : اذا طلق مجموعة « أنت طالق ثلاثا » وقعت ثلاثا ، واذا طلق ثلاثا متتابعة « أنت طالق أنت طالق أنت طالق » وقعت واحدة سواء فصل بينها أو لم يفصل .

والى ذلك ذهب جمهور العلماء .

ونقل : عن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وخلاس بن عمرو وطاوس والشعبي وعكرمة وابي بكر بن عبدالرحمن وحماد ومسروق والحكم بن عتبة الثوري والحسن بن حي ، وأبو عبيد وأبو ثور وداود وأصحابه وابن حزم (١٦١). واليه ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد (١٦٢).

الادلة

أدلة أصحاب المذهب الاول : استدل أصحاب المذهب الاول بما سبق أستدلالهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته .

أدلة اصحاب المذهب الثاني : أستدل ابن تيمية وابن القيم بما سبق استدلالهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته .

---

(١٥٩) المحلى ج٠ ص ١٧٥ .

(١٦٠) الاشراف للقاضي عبدالوهاب ج٢ ص ١٣١ ط .

(١٦١) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ .

(١٦٢) انظر تبين الحقائق ج٢ ص ٢١٣ / والمنهاج بهامش السراج ص ٤١٥ والمغني ج ٨ ص ٤٠٥ .

اما الباقون ، فقد استدل لهم ، بما رواه أبو داود بسنده ، من طريق حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس ان رجلا يقال لـه أبـو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس ، قال أما علمت أن الرجـل كان اذا طلق أمرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من أمارة عمر ؟

قال : بلى ، كان الرجل اذا طلق أمرأته ثلاثا قبل ان يدخل بهـا جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من أمارة عمر ، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها ، قال أجيزوهن عليهم (١٦٣) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث انه صريح في أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعده هو أن الثلاث الموقعه على غير المدخول بها لاتكون الا واحدة ورأي عمر في أمضائها ثلاثة لايقدم على حكم النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد سبق أن رأيت أن اسحاق بن راهويه رحمه الله ومن معه قد حملوا جميع روايات حديث ابن عباس على هذه الرواية ، ووجهوه بأن غير المدخول بها تبين اذا قال لها زوجها « أنت طالق » فاذا قال بعد ذلك « ثلاثا » الغي هذا العدد لوقوعه بعد البينونة (١٦٤) .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بما سبق من أن هذه الرواية ضعيفة لان ايوب رواها عن غير واحد عن طاوس فهو لم يسم من روى عنه والمجهول لاتقوم به حجة . وأيضا فان كل ماورد على حديث ابن عباس فيما سبق من أجوبة يرد هنا من النسخ وغيره وقد مضى ذلك مفصلا .

---

(١٦٣) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦١ .

(١٦٤) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١ .

اما القول بأن البينونة تحصل بقوله أنت طالق ويلغى العدد بعده ، فقد أجيب عنه . بأن قوله أنت طالق ثلاثا كلام متصل غير منفصل فكيف يصح جعله كلمتين وتعطى كل كلمة حكما [١٦٥] .

أدلة أصحاب المذهبين الثالث والرابع :

استدل أصحاب هذين المذهبين وهم أصحاب المذهب الثالث في النوع الاول بما سبق ان أستدلوا به من الكتاب والسنة واجماع الصحابة فهي لم تفرق بين مدخول بها وغيرها .

الا انهم اختلفوا في الثلاث المتتابعة اذا لم يفصل بينها . فقال أصحاب المذهب الثالث تقع كلها .

واستدلوا : بأن كل زوج ملك أيقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد صح أن يوقعه ثلاثا بألفاظ متناسقة [١٦٦] .

فهم كما ترى قد قاسوا غير المدخول بها على المدخول بها .

وقال أصحاب المذهب الرابع لاتقع الا واحدة واستدلوا : بأن قوله ، أنت طالق أنت طالق أنت طالق ، جمل مستقلة تبين الزوجة بالاولى منها لا الى عدة فلا يقع مابعدها لانها لم تصادف محلا ، بخلاف المدخول بها فان الثانية والثالثة قد وقعت عليها وهي في العدة فصادفت محلا ، لان الرجعية يلحقها الطلاق في العدة . وفرقوا بين ماسبق وهو المتتابع وبين المجموع ، بأن المجموع جملة واحدة لاتبين الزوجة الا بتمامها فتقع ثلاثا سواء أوقعت على مدخول بها أو غير مدخول بها لانها صادفت محلا .

ولذلك قالوا أبو حنيفة وهو قول الشافعي : لو أراد أن يقول ، أنت طالق ثلاثا » لمدخول بها او لغير مدخول بها ، فقال « أنت طالق » ومات

---

(١٦٥) المصدر السابق .

(١٦٦) الاشراف ج٢ ص ١٣١ .

الزوجة قبل أن يقول « ثلاثا » لغي الطلاق ولم يقع شيء لان الطلاق ، لايقع الا بتمام الجملة ، وحين تمت الجملة لم تصادف محلا (١٦٧) .

بقيت ملاحظة يجدر الاشارة اليها وهي : أن الطلاق الثلاث لغير المدخول بها اذا أوقع متتابعاً بحرف عطف لغير الترتيب كأن قال « أنت طالق وطالق وطالق » ففي هذه الصورة خالف الامام أحمد أبا حنيفة والشافعي في قولهما أنها تقع واحدة ووافق مالكاً في قوله انها تقع ثلاثاً ، وليس هنا محل بسط أدله هذا فمن أراد الاطلاع عليها فعليه بكتب الفقه (١٦٨) .

وبهذا نصل الى ختام البحث في هذه المسألة ، وبعد ، فلعلي قد أوفيتها بعض حقها ووفقت لايضاح الغامض من بعض جوانبها ، فان كان ذلك فلله الحمد والمنه ، وان تكن الاخرى فحسبي أني قد حاولت الوصول الى الحق وبذلت في سبيل ذلك ما وسعني من جهد وان كان جهد المقل ، والله أسأل أن يوفقني لسبيل الرشاد .



---

(١٦٧) أنظر البحر الرائق ج٣ ص ٣١٥ والمنهاج بهامش السراج الوهاج
(١٦٨) المصدر السابق ص ٤٠٦ .
ص ٤١٤ والمغني ج٨ ص ٤٥٠ .

باب نقد الكتب الجديدة

كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي

بقلم : اكرم العمري

مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عن مطابع دار القصيم في الرياض سنة ١٣٨٩ هـ ووصلت الى المكتبات العامة في العراق ١٣٩١ هـ ، وهي بعناية الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري عضو دار الافتاء في المملكة العربيـــة السعودية ، ولم يُشَر فيها الى تاريخ صدور الطبعة الاولى التي لم تصل الى المكتبات العامة في العراق ، ويبدو ان الطبعتين لم تعرضا للبيع في الاسواق بل وزعتا بشكل هدايا فقط ، ورغم ما في هذه الطريقة من أريحية وكرم فان عدم عرض الكتاب للبيع يمنع وصوله الى الكثيرين الذين قد يهمهم موضوعه أكثر ممن أهدي لهم •

اهمية الكتاب :

ان كتاب الفقيه والمتفقه من أهم كتب الخطيب البغدادي ، لايتقدمه بينها في الاهمية سوى « تاريخ بغداد » ، ولايضاهيه سوى كتاب « الكفاية في معرفة علم الروايه » ، على اختلاف الفن الذي تتناوله الكتب الثلاثة •

وقد عالج الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه موضوعات أصول الفقه في حوالي ثلثي الكتاب ، أما الثلث الاخير فيعالج آداب الفقيه والمتفقه •

ورغم كثرة المصنفات في أصول الفقه مما الف قبل الخطيب وبعده ، فان منهج الخطيب في كتابه متميز بغلبة صفة المحدث على بقية جوانب ثقافة

الخطيب ، فهو يعتمد على الاحاديث والآثار بحيث تغلب النقول على مـــادة الكتاب ، وهي موزعة على الموضوعات الاساسية في أصول الفقه .

وقد بدأ الخطيب كتابه ببيان فضل الفقه والتفقه لكنه تخلل ذلك فتاوى للامام احمد بن حنبل وغيره تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي من فروع الفقه ولاتنسجم مع الفصل الذي وردت ضمنه . ولعل ذلك يشير الى وقوع اختلال في ترتيب مادة الكتاب ، من المحتمل جدا وقوع سقط أيضا في هذا الموضع [١] .

ثم انتقل الخطيب الى ذكر أصول الفقه وهي القرآن الكريم والسنة والاجماع والقياس ، وعند كلامه عن القرآن الكريم عقد أبوابا في المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والعموم والخصوص والمبـين والمجمل والناسخ والمنسوخ ، وقد اعتمد في هذه المباحث على الآثار فنقـل باسانيده أقوال ابن عباس ومقاتل بن سليمان ومجاهد والضحاك والفراء وابي عبيدة معمر بن المثنى وابن قتيبة الدينوري ، وهم من أعـلام المفســرين واللغويين . كما نقل عن الامام الشافعي بعض آرائه في أصول الفقـه ومن الجدير بالذكر ان الخطيب شـافعي المذهب ، وهو كثيراً ما يتـابع الامـام الشافعي ولكنه قد يخالفه أحيانا مثل قول الخطيب بجواز نسخ السنة بالقرآن خلافا للشـافعي [٢] .

أما في الكلام عن الاصل الثاني وهو السنة فقد بدأ بتعريف السنة ثم ذكر وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم عقد أبوابا قصـيرة في موضوعات السنة التي تهم الاصولي ، ويلاحظ كثرة اعتماده على آراء الامام الشافعي [٣] ومناقشته لآراء الحنفية [٤] .

---

(١) الفقيه والمتفقه ص ١٧ــ٣٢

(٢) الفقيه والمتفقه ١/٨٥ .

(٣) المصدر السابق ١/٩٠ ، ٩١ ، ٩٢، ٩٣، ٩٩، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ... الخ .

(٤) المصدر السابق ١/١٣٧ــ١٣٨

ثم انتقل الخطيب الى الكلام عن الاجماع فبين حجيته ورد أقـــوال المخالفين[5] مستدلا بالآيات والاحاديث ، ثم عقد أبوابـا مختصـــرة تتعلق بالاجماع • ثم تناول القياس فبين حجيته وناقش آراء القائلين بابطاله وقـد ذكر الاحاديث والآثار الدالة على ابطاله أولا ثم انتقل الى ذكر الاحـاديث والآثار الدالة على حجيته مع ايضاح مدلولاتها ، وعقب ذلك بتأويل الآثـار الدالة على ابطاله تاويلا يصرفها عن تحريم القياس الصحيح [6] •

ثم عقد ابوابا في الموضوعات المتعلقة بالقياس كالعلة والحكم • واسهب الخطيب في الكلام عن الجدل مبيناً ما هو محمود منه وما هو مذموم ، وعقد بابا في جواز السؤال عما لم يقع من الاحداث ، وفيه تبرز قابليته على الجدل حيث لايكتفي بسرد النصوص بل يلجأ الى المحاججة العقلية • وقد عقـد أبوابا في آداب الجدل ومايحتاج المتجادلون الى معرفته ، واقسام الاسئلـة والجوابات ووصف وجوه المطاعن والمعارضات ، ثم تكلم عن التقليد ، وقد نصح الخطيب طلاب الحديث بعدم الاكتفاء بجمع الحديث والاهتمـــام بالتفقه فيه ومعرفة معانيه ، ثم شرع ببيان آداب الفقيه والمتفقه ، فبين مايلزم المتفقه من استحضار النية بطلب العلم في الشباب والشيبة ، وعدم التعلـق بالدنيا ، وحسن أختيار شيوخه ، وكيفية تعامله معهم ، وذكر أنسب أوقات الحفظ ، ومقدار مايحفظ في الوقت المحدد •

ثم بين اخلاق الفقيه وآدابه وكيفية تعامله مـع تلاميـذه وأصـحابـه وأوصاف وأخلاق من يتصدى لفتاوى العامة ، وآداب المستفتي ، وفصل فيما يلزم المفتي عمله في انواع الفتاوى ، وفي سائر الابواب المتعلقة بآداب الفقيه والمتفقه لايطلق الخطيب لقلمه العنان بل يكتفي باوجز بيان معتمدا على الأحاديث والآثـــار •

---

(5) المصدر السابق ١/٥٤ •
(6) المصدر السابق ١/٢٠٤_٢٠٥ •

وهكذا فان كتاب الفقيه والمتفقه جله في اصول الفقه وثلثه تقريبا في آداب الفقيه والمتفقه .

طريقة النشر :

أعتمد المحقق على نسخة واحدة مصورة عن الاصل المحفوظ في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، رغم وجود نسخة اخرى في تركيا ومع ان نسخة الظاهرية عليها سماعات علماء كبار فأنها لاتخلوا من سقط ، ولا يكملها ويقوم بعض مافيها من تصحيف واخطاء الا مقابلتها بالنسخة التركية .

ولابد أيضا من الرجوع الى المصادر التي اقتبس منها الخطيب لضبط النصوص وتثبيت الاختلافات في الحاشية . وقد رجع المحقق الى بعضها مثل كتاب الرسالة للشافعي وكتاب اللمع للشيرازي ، وفاته الرجوع الى عدد من المصادر الاخرى مثل مسائل ابي بكر المروزي للامام احمد بن حنبل وتاريخ يعقوب بن سفيان الفسوي ، حيث ان هذين الاصلين موجودان الاول ضمن مخطوطات الظاهرية ، والثاني في مكتبة أسعد افندي بتركيا ، وان كان ثمة صعوبات في استعمال المخطوطات في التحقيق .

وكذلك فان المحقق الفاضل لم يستوف مراجعة المصادر المطبوعة والتي تساعد على ضبط الاعلام ككتب علم الرجال والتراجم ، كما أنه أغفل الاشارة الى الاجزاء والصفحات بالنسبة للكتب التي راجعها واحال اليها [٧] ، وهي قليلة لم تف بضبط النص وتقويم اسماء الاعلام .

ان ملاحظاتي انصبت على ضبط النص ، واما اغفال المحقق التعريف بالاعلام وغيرهم في الحواشي ، فان ذلك من مسائل الخلاف بين المحققين وبعضهم يرى أنه يثقل الكتاب بحواش لاضرورة لها ، ويرى تخصيص الحواشي لضبط نص الكتاب فقط .

كذلك أغفل المحقق وضع الفهارس التفصيلية ، ومثل كتاب الفقيه

---

(٧) الفقيه والمتفقه ١/٣٦ ، ٣٧ ، ٤٤ .

والمتفقه يحتاج الى فهرس للاعلام وخاصة رجال الاسناد .

وكان المؤمل وقد طبع الكتاب للمرة الثانية أن يتخلص من الاخطاء الطباعية الكثيرة ، وان ينتبه الى بقية الاخطاء ، وفيما يلي بعض مواضع السقط ثم جدول ببعض الاخطاء التي انتبهت اليها خلال مطالعتي للكتاب مما لم ينبه عليه الناشر في الملحق الذي أورد فيه أخطاء الطبع .

وقع سقط في أول وآخر ص ١٦ من المجلد الاول ، وفي المجلد الاول ص٣٣ من أول السطر وينبغي أن يكون تابعاً لموضوع فضل الفقه ص١٤ مع بقاء السقط أيضاً . وكذلك وقع سقط في بداية بعض أسانيد الكتاب فاذا بالخطيب يروي عن شيوخ بينه وبينهم أكثر من قرنين ! فقد جاء في المجلد الاول ص ٢٥ السطر ٩ « اخبرنا ابو بكر المروذي » وهو من تلاميذ الامام احمد بن حنبل وجاء في المجلد الاول ص ١٧ السطر ١١ وص ٢٩ السطر ٩ « اخبرنا العباس بن محمد الدوري » وهو من تلاميذ يحيى بن معين ؟

وجاء في المجلد الاول ص ٢٩ السطر ٥ « أخبرنا يعقوب بن سفيان » وقد توفي سنة ٢٧٧ هـ ؟

وكذا جاء في المجلد الاول ص ٣٢ السطر ٢ « اخبرنا عبدالله بن احمد بن حنبل » !!

وجاء في المجلد الاول ص ٨٨ السطر ٤ « أنا اسماعيل بن محمد الصفار » وهو من ليس من شيوخ الخطيب المباشرين بل بينهما راو .

وتوجد أمثلة أخرى لذلك .

الأخطاء :	التصويبات
١/٤ س ٢ ابو الحسين	ابو الحسن
١/٤س ١٥ الجزار	الخزاز (تبصير المنتبه ص ٣٣٣)
١/٥ س ٧ الحسين بن ابي بكر محمد بن جعفر الأدمي القاريء	الحسن بن ابي بكر (حدثنا او سمعت) محمد بن جعفر الأدمي القاريء • (انظر عن الأدمي تاريخ بغداد ١٤٧/٢)•
١/٦ س ٥ عبدالله	عبيدالله م
١/٦ س ١١ المثني	المثنى
١/٧ س ١٥ عباس	عياش
١/١٥ حاشية (٢) عمر	عمـــرو
١/٢٥ س ١٤ اخبرني بن علي	سقط اسم الراوي
١/٣٦ س٢ دا يار	دينار
١/٣٨ س٥ (وخذ)	ويأخذ
١/٥٧ س ٧ قراء	قــراء
١/٥٩ س ١١ و٧٦ س ١٠ الحسين وكذا ١/٧٧س ٦	الحسن
١/٨ س ١٠ تزد	تزل
١/١٢٥ س ٨ الأموي	الأرْمَوي
١/١٦١ س٢ القري	المقري•
١/١٦٦ س ٢٣ الحسين بن الحسين بن محمد القاسم المخزومي	الحسين بن الحسن بن محمد بن القاسم المخزومي (تاريخ بغداد ٨/ ٣٤)

الأخطـــاء :	التصويبـــات
١/١٨٢ س ٤ نجيب	بخيت كما في ١/١٨٣ س ٥
١/١٤٩ س٨ (أرجلين)	لرجلين
١/١٩٤ س١٠ المادراي	الماذرائي (تبصير المنتبه ص١٣٣٥)
١/٢٠٤ س١ العنوي	الغنوي
٢/١٢ س ١٦ ابو الفضل	ابن الفضل
٢/٢٧ س ١٢ لم يجازيه	لم يجازه
٢/٣٧ س ٢ الحناي	الحنائي (تبصير المنتبه بتحوير المنتبه ص ٢٩٢)
٢/٣٧ س١٤ الحسين	الحسن
٢/٨٧ س ١٢ الازدي	الأزدي (الاستيعاب ص ١٢٠٥ ط البجاوي)
٢/٩٠ س ٩ الحسن	الحسين
٢/٩٧ س ١٠ عبيدالله	عبدالله
٢/١١٢ س ١٨ العزرمي	العرزمي (تبصير المنتبه)
٢/١٤٨ س ٢٣ الحسن	الحسين
٢/١٥٧ س ٢٤ اكتم	اكثم
٢/١٦٣ س ٢ احمد بن عثمان يحيى الأدمي	احمد بن عثمان بن يحي الأدمي (تاريخ بغداد ٤/٢٩٩) .
٢/٢٠١ س ١٠ السلي	السلمي

لاريب أن أية عناية بنشر كتب التراث العربي الاسلامي يجب ان تقابل بالتقدير والعرفان ، لما في ذلك من تيسير العلم للباحثين والقراء ، وانتشال المخطوطات من التلف والضياع لكن الحرص على احياء التراث والتعجيل بذلك ينبغي ان لايقودنا الى التساهل في مراعاة قواعد التحقيق العلمي عند نشرها ، اذ كثيرا مايؤدي نشر الكتاب ــ ولو دون تحقيق علمي ــ الى صرف المحققين عن اعادة تحقيقه ونشره .

وكتاب الفقه والمتفقه يحتاج الى اعادة نشره بصورة كاملة نظرا لأهميته الكبيرة ولشهرة مؤلفه وغزارة علمه ، ولا شك ان النسخة المطبوعة ستيسر قراءة نسخه الخطية ، كما ان المقابلة بين نسختي الظاهرية وتركيا ستعين على تغطية السقط وقد تصحح بعض الاخطاء ، ولابد من مقابلته أيضا بسائر الاصول التي اقتبس منها الخطيب ، ومن مراجعة المصادر المختلفة لضبط النص وخاصة الاعلام .

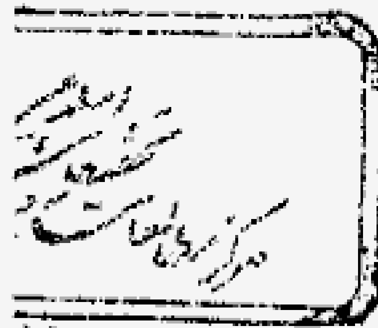
وسيكون من المفيد جدا وضع مقدمة له تبين مكانته بين كتب علم أصول الفقه الاخرى ومافيه من جديد في المنهج والمحتوى .

ولايسعني في الختام الا أن اشكر الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري محقق الكتاب على سعيه في نشر الكتاب وتيسيره للباحثين وعسى أن يتم فضله ويكمل جهده فيعيد النظر فيه ليخرج في طبعته الثالثة مستوفيا لاصول التحقيق خدمة للعلم والدين والله الموفق .

فهرست الموضوعات

الصفحة





مجلة
كلية الإمام الأعظم

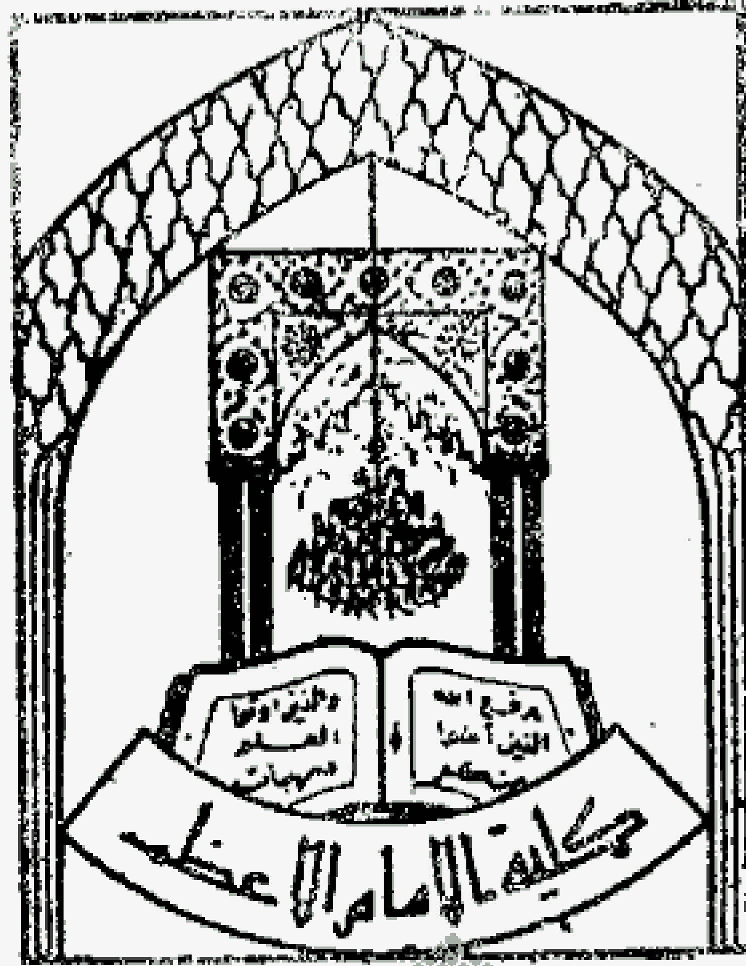
تصدرها
كلية الامام الاعظم ببغداد

العدد الثاني

١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م

مطبعة العاني ـ بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم


يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين أوتوا العلم درجات
كلية الإمام الأعظم




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بحث مقارن في الشريعة والقانون

شركة الأبدان بين المجوزين والمبطلين

ابراهيم فاضل الدبو

معيد في كلية الامام الاعظم

تعريف الشركة لغة :

الشركة والشركة ، بكسر الشين وفتحها ، مخالطة الشريكين يقال اشتركنا بمعنى تشاركنا ، وقد اشترك الرجلان وتشاركا وشارك احدهما الاخر ويشارك ، يعني يشاركه في الغنيمة . واشتركا في كذا وتشاركا وشركه في البيع والميراث يشركه ، مثل علمه يعلمه شركة . فالشركة كلمة مشتقة من افعال شارك وشرك وتشارك ، وتعني الاشتراك بين اثنين او اكثر في شيء ما ، سواء كان الاشتراك ناتجا عن فعلهما أو بغير فعلهما[1] .

تعريف شركة الابدان اصطلاحا :

هي ان يشترك اثنان او اكثر من اصحاب الحرف على تقبل الاعمال ، على ان يكون نصيب كل منهما من الكسب جزءا شائعا حسب اتفاقهما .[2]

وجاء تعريفها في المادة (٦٧٦) من القانون المدني العراقي كما يلي :

« شركة الاعمال : هي شركة على تقبل الاعمال والتعهد بها ، على ان تقسم الاجرة بين الشركاء سواء كانوا متساويين أم متفاضلين » . ولعل تسميتها بالابدان ، جاء نتيجة اعتماد القائمين بها على مجهوداتهم البدنية ،

---

(١) لسان العرب جـ ١٠ ص ٤٤٨ ، المنجد ص ٣٩٦ .

(٢) المغني لابن قدامة جـ ٥ ص ٤ ، فتح القدير جـ ٥ ص ٢٨ .

وتسمي شركة التقبل ، لان كل واحد من الشركاء ينوب عن صاحبه في تقبل الاعمال التي ستسند لهم • ويطلق عليها شركة الصنائع او الاعمال ، لان الحرفة التي يمتهنها هؤلاء الشركاء هي رأس مال هـذه الشـركة الوحيـد •

مشـــروعيتها :

اختلف الفقهاء من جهة مشروعية شركة الابدان او عدم مشروعيتها ، فاتجهوا في ذلك اتجاهين •

ذهب الشافعية والامامية والظاهرية وزفر من الاحناف في رواية عنه الى بطلان هذا النوع من الشركات • وذلك لخلوها من رأس المال الذى هو الاساس لقيام أي شركة • ولحصول الغرر فيها ، اذ ليس من المتأكد ان كل شريك فيها سيكسب فعلا ، بل من المحتمل ان الكسب يختص بشريك دون آخر • ولان كل واحد من الشريكين متميز ببدنه ومنافعه فيختص بفوائده • وهذا كما لو اشترك اثنان في ماشيتهما وهي متميزة على ان يكون الـدر والنســل بينهما ، لاختص كل واحـد منهما بما تنتجـه ماشيته [٣] •

في حين يرى الاحناف والمالكية والحنابلة صحة هذه الشركة[٤] • مستدلين بما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : اشتركت أنا وعمار وسعد فيما نصيب يوم بدر ، فجاء سعد بأسيرين ولم اجيء انـا وعمار بشيء ،[٥] • كما استدل هـذا الفريق بأدلـة عقلية فقالوا : ان المقصود من عقد الشركة هو تحصيل الربح ، وهذا لا يقتصر على المال ، بل جاز بالعمل ايضا فجاز بالتوكيل • وذلك بان يوكل احدهما الآخر

---

(٣) مغني المحتاج للخطيب الشربيني ج ٢ ص ٢١٢ ، مفتاح الكرامة ج ٧ ص ٣٩٢ المحلى لابن حزم الظاهرى ج ٨ ص ١٤٢ ، فتح القدير ج ٥ ص ٢٨ •

(٤) فتح القدير ج ٥ ص ٢٨ ، الانصاف ج ٥ ص ٤٦٠ ، المدونة ج ٤ ص ٣٦ •

(٥) سبل السلام ج ٣ ص ٦٤ •

يقبول العمل عليه كما يقبله لنفسه ، وعندئذ يصبح كل شريك اصيلا في نصف العمل المتقبل من جهة ، ووكيلا عن شريكه في النصف الآخر من جهة اخرى . وبهذا تتحقق الشركة في المال المستفاد عن ذلك العمل ، فان عمل الاثنان استحق كل منهما فائدة عمله وهو المال المستفاد نتيجة كسبهما . ولو فرض ان تولى العمل احدهما ، كان العامل معينا لشريكه فيما لزمه ، حيث كان قد تعهد بالقيام به ، وهذا جائز . لان المشروط هنا هو انجاز العمل سواء تم ذلك من قبل الشريك نفسه أم من وكيله الآخر[٦] .

والذى اراه هو صحة هذا النوع من الشركات . فبالاضافة الى ما استدل به القائلون على مشروعيتها ، فيها جانب انساني ، لان مبعثها التعاون ، والاسلام قد حث على التعاون في اكثر من موضع . قال تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى»[٧] .

طريق انعقادها :

ان شركة الابدان هي احدى شركات العقد ، لذا كان لابد لها من صيغة يفصح بها الطرفان عن رغبتهما في ابرام هذا العقد ، وان تحتوى الصيغة على الفاظ يفهم منها معنى المشاركة ، وهذا ما يحصل عند الايجاب والقبول اللذان هما ركنا العقد . وذلك بان يقول احد الشريكين لصاحبه : شاركتك على القيام بالعمل الفلاني ، او شاركتك على ان اتقبل الاعمال وانت الذى تعمل وما رزقنا الله من ربح يكون بيننا . ويجيبه الآخر بالقبول ، فاذا حصل هذا فقد تم العقد وترتبت عليه آثاره في الحال[٨] .

شروطها :

لشركة الابدان شروط متعددة ، منها ما يتعلق بالشريك ومنها ما

(٦) انظر فتح القدير في المرجع والموضع السابقين .
(٧) سورة المائدة آية (٣) .
(٨) حاشية رد المحتار جـ٤ ص٣٢٢ ، المغني جـ٥ ص٦ .

يتعلق بموضوع الشركة ، ومنها ما يتعلق بمكانها ، ومنها شروط تتعلق بالربح • وسيتبين لنا من خلال بحث هذه المسائل مدى اختلاف الفقهاء فى صحة تلك الشروط او فسادها • ومدى تأثير تلك الشروط على العقد• فقد يكون الشرط صحيحا عند فقيه وغير صحيح عند آخر ، أو يكون الشرط ملزما عند فقيه ، وغير ملزم عند غيره •

الشروط الواجب توفرها في الشريك :

يشترط فى كل شريك ان تتوفر فيه شروط الموكل والوكيل ، وانما اشترط ذلك حتى يكون تصرف أحدهم او عمله فى الشركة اصالة عن نفسه وعن الآخرين بالوكالة ، ومن هنا اشتركوا فيما يترتب على هذا التصرف من آثار والتزامات • وبالرجوع الى عقد الوكالة نرى أن الفقهاء قد اشترطوا فى الموكل ان يكون ممن يملك فعل ما وكل به بنفسه ، لان التوكيل تفويض ما يملكه من التصرف الى غيره ، فما لا يملكه بنفسه لا يحتمل التفويض الى غيره • فعلى هذا لا يصح التوكيل من مختل العقل لجنون او عته ومن الصبي الذى لا يعقل اصلا ، ولا من فاقد الارادة عيوبا لفوات اهلية مباشرة العقود لديهم ، فلا تصح مباشرتهم لذلك ، فاذا لم يقدر الاصيل على تعاطي الشيء بنفسه ، فنائبه اولى ان لايقدر عليه • وكذا لا تصح وكالة المحجور عليه لسفه أو غفلة للسبب نفسه •

وكذا اشترط الفقهاء فى الوكيل ما اشترطوه فى الموكل ، عدا الاحناف فقد قالوا : بان البلوغ والحرية ليسا بشرط لصحة الوكالة[٩] •

ما يتعلق بموضوع الشركة من شروط :

اتفق الفقهاء الذين قالوا بمشروعية شركة الابدان ان الحرفة اذا كانت متحدة بين المتعاقدين صح تعاقدهم عليها •

وذلك كأن يكون الكل خياطين أو نجارين او مهندسين أو أطباء

(٩) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠ ، كشاف القناع جـ٣ ص٢٣٢ ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل جـ٥ ص١١٨ •

أو ما شابه ذلك .

أما لو كانت مهنهم متعددة ، كأن يكون احد الشركاء نجارا والآخر حدادا أو خياطا ، فقد حصل خلاف بين الفقهاء في صحة شركة هؤلاء .

ذهب ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد الى القول بصحة شركتهم رغم اختلاف مهنهم . جاء في الدر المختار « ان اتفق صانعان ، خياطان أو خياط وصباغ ، فلا يلزم اتحاد صنعة ومكان .. »[١٠]

وقد عللوا سبب الجواز هنا ، بان مقصود المتعاقدين هو تحصيل الربح فلا يتفاوت بين كون الاعمال من جنس او اجناس[١١] .

وهذه وجهة نظر القاضي الحنبلي ايضا ، حيث لم يشترط لصحة العقد وحدة المهنة ، بل اجاز الشركة وان اختلفت مهنة الشركاء . معللا ذلك بقوله : ان الشريكين قد اشتركا في مكسب مباح فلا فرق بين ان تتفق صنعتهما أو تختلف ، ولان الصنائع المتفقة قد يكون احد الشريكين فيها احذق من الآخر ، ولربما يتقبل أحدهما ما لا يمكن الآخر عمله ، ومع هذا تنعقد الشركة صحيحة ، فكذا لو اختلفت الصنعتان[١٢] .

وبمثل هذا قالت الزيدية ايضا ، فقد ذكروا ان شركة الابدان تصح مع اختلاف الصنعة كاتفاقها[١٣] .

واشترط المالكية لصحتها اتحاد الصنعة ، جاء في المدونة « ولا يجوز ان يشتركا واحدهما حداد والآخر قصار ، وانما يجوز ان يكونا حدادين جميعا أو قصارين جميعا »[١٤] وذكروا بانه يعتبر بمثابة اتحاد الصنعتين ما لو توقف عمل أحدهما على الاخرى ، وذلك كأن ينسج أحدهما والآخر

---

(١٠) جـ ٤ ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(١١) انظر المرجع والموضع السابقين ، وانظر كذلك البحر الرائق جـ ٥ ص ١٩٥ .

(١٢) المغني جـ ٥ ص ٦ .

(١٣) البحر الزخار جـ ٤ ص ٩٤ .

(١٤) جـ ٤ ص ٢٣ .

ينير ويدور ، وكأن يغوص احدهما لطلب اللؤلؤ والثاني يمسك عليه ويجذف[١٥] .

وبهذا قال ابو الخطاب من الحنابلة ، معللا لذلك بقوله : ان هذه الشركة قائمة على اساس ان ما يتقبله احد الشريكين من العمل يلزمه ويلزم صاحبه ، ويطالب به كل واحد منهما ، فاذا تقبل احدهما شيئا مع اختلاف صنائعهما لم يمكن الآخر القيام به فكيف يلزمه عمله ، وكيف يطالب بما لا قدرة له عليه[١٦] .

وهذه وجهة نظر زفر ، بناء على رأيه الثاني الذى اجاز فيه قيام مثل هذه الشركة[١٧] .

والذى اميل اليه هو صحة الشركة سواء كانت الصنعة متفقة أم مختلفة ، لان هدف المتعاقدين هو التعاون على الكسب ، وهذا حاصل سواء اتفت الصنعة أم اختلفت ، وليس هناك من دليل شرعي يمنع ذلك . وكذا قياسا على الصنائع المتفقة ، اذ قابلية الافراد فيها مختلفة . واما قولهم بانه يلزم كل واحد منهما ما يتقبله صاحبه ، نقول من الممكن لهذا الشريك ان يحصل على من يقوم بالعمل لقاء اجرة او تبرع . ثم ان القول بجواز انعقادها على اساس ان يتقبل احدهما العمل ويعمل الآخر ، مع العلم ان عمل كل واحد منهما غير عمل صاحبه ،يلزم القول بالجواز هنا ايضا .

هل تصح الشركة فى المال المباح ؟

بعد ان اتفق الفقهاء الذين اجازوا هذه الشركة على اعتبار الحرفة رأس مال لها ، اختلفوا فى جواز ما لو اراد ان يتفق اثنان أو اكثر على الاشتراك فى الكسب من المباح كالاحتطاب والاحتشاش واخذ الثمار من الجبال وما شابه ذلك .

---

(١٥) انظر الخرشي ج ٦ ص ٥٢ .
(١٦) المغني ج ٥ ص ٦ .
(١٧) فتح القدير ج ٥ ص ٢٨ .

فممن قال بالجواز من الفقهاء الحنابلة . جاء فى الانصاف « ويصح فى الاحتشاش والاصطياد ، والتلصص على دار الحرب وسائر المباحات[١٨] » وقد استدلوا بالحديث الذى رواه ابن مسعود ، فقالوا بان فعل هؤلاء الصحابة لم يكن خافيا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل اقرهم عليه واشرك بينهم فعلا .

وفى مذهب المالكية ما يؤيد هذا ايضا ، فقد اجازوا للشريكين ان يشتركا على ان يحتطبا أو يجمعا اللؤلؤ من قاع البحر ، بشرط ان يتم عملهما فى مكان واحد[١٩] .

ولم يجوز الاحناف الشركة فى المال المباح ، فقد قالوا : « ولا تصح شركة فى احتطاب واصطياد واستقاء ، لان الشركة متضمنة معنى الوكالة ، والتوكيل فى اخذ المباح باطل ، لان امر الموكل به غير صحيح ، والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح نائبا عنه »[٢٠] .

واجابوا على الخبر الذى رواه ابن مسعود فى اشتراكه مع اثنين من الصحابة على أخذ اسلاب المشركين فى غزوة بدر ، بان تقسيم الغنائم بين الغانمين حكم لله ، قال تعالى : « يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين »[٢١] فيمتنع ان يقدم هؤلاء الصحابة على عمل فى الغنيمة يخصهم لوحدهم ، لانه ليس لهم من الامر شيء ، وانما هو منوط بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وما عمله الرسول معهم انما هو من قبيل التنفيل قبل القسمة ، أو انه كان القدر الذى يستحقه كل منهم ، أو ان غنائم بدر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم يتصرف فيها كيف يشاء[٢٢] .

---

(١٨) ج ٥ ص٤٦٠ وانظر المغني ج ٥ ص ٤ .
(١٩) المدونة ج ٤ ص٢٧ ، الخرشي ج ٦ ص ٥٢ .
(٢٠) البحر الرائق ج ٥ ص ١٩٧ وانظر كذلك الدر المختار ج ٥ ص٣٢٥ .
(٢١) سورة الانفال آية رقم (١) .
(٢٢) فتح القدير ج ٥ ص ٣٢ .

وكذا يرى الزيدية عدم صحة الاشتراك في المال المباح ، واعتبروا أي شركة من هذا القبيل باطلة[٢٣] .

الرأي المختار :

ان ماذهب اليه الحنابلة والمالكية هو المختار عندي ، وذلك لحديث ابن مسعود . وما اورده الاحناف انما هو مجرد احتمال ، لان الظاهر ان ما قام به هؤلاء الصحابة هو المشاركة فعلا في مال مباح وفيما ليس بصناعة ، وقد حظي عملهم باقرار الرسول عليه الصلاة والسلام .

واما قولهم بان الوكالة لا تصح في المباحات ، فهذا غير مسلّم ، لانه يصح التوكيل في تحصيلها باجرة ، فكذلك يصح بغير عوض . ولانها تملك مال بسبب لا يتعين عليه ، فجاز التوكيل فيه كما لو وكل شخص آخر في بيع ماله أو هبته . ولان القول بجواز مثل هذه الشركة يحقق مصلحة للمتعاقدين ، اذ من الممكن ان يحتاج طلب المباح الى جهود اكثر من واحد كأن يكون المباح معدنا أو ركازا ، فاذا قلنا بفساد ذلك نكون قد حرمناهم من حصول الفائدة .

الشركة على ادوات من طرف والمكان من طرف آخر :

لو اراد ان يتفق اثنان على الكسب يتعهد احدهما بما يحتاجه العمل من الات وادوات ، والآخر يقوم بتهيئة المكان اللازم لتلك الآلات فيعمل الاثنان بابدانهما ، وما حصل من ربح يكون بينهما .

فهل تجوز شركة مثل هذه ؟

ذهب الاحناف الى القول بالجواز ، فقد ذكر ابن عابدين لو كان لأحدهما آلة القصارة وللآخر بيت واشتركا على أن يعملا في بيت هذا والكسب بينهما جاز[٢٤] .

---

(٢٣) البحر الزخار جـ ٤ ص ٩٥ .
(٢٤) حاشية رد المختار جـ ٤ ص ٣٢٢ .

وكذا يرى الحنابلة جواز ذلك ايضا ، قال ابن قدامة : « فان كان لقصار اداة ولآخر بيت ، فاشتركا على ان يعملا باداة هذا في بيت هذا والكسب بينهما جاز »[٢٥] وقد عللوا الجواز هنا « بان الشركة قد وقعت على عملهما ، والعمل يستحق به الربح في الشركة ، والآلة والبيت لا يستحق بهما شيء ، لأنهما يستعملان في العمل المشترك »[٢٦] .

والى هذا مال المقنن العراقي فقد ذكر في المادة (٦٨٤) ما يأتي : « تجوز شركة الاعمال على أن يكون المكان من بعض الشركاء والآلات والادوات من الآخرين » .

واشترط المالكية لصحة الشركة هنا ان تكون اجرة الدار واجرة الادوات متساوية ، فلو كانت مختلفة ، فقد ذكروا انها لاتجوز[٢٧] .

والذي اراه هو صحة الشركة ، لانهما استحقا الربح نتيجة عملهما ، وليست الآلات والمكائن الا وسائل ، كما ان في ذلك مصلحة للجانبين . وليس هناك من محظور شرعي يمنع ذلك .

ولو تعهد احدهما بتقديم المكان والآلات جميعا ، على ان يقوم الآخر بالعمل ، وما رزقهما الله من ربح يكون بينهما ، فقد ذكر الاحناف ان الشركة هنا فاسدة . قال ابن عابدين : « ولو من احدهما اداة القصارة والعمل من الآخر فسدت ، والربح للعامل ، وعليه اجر مثل الاداة »[٢٨] والى هذا ذهب المالكية ايضا[٢٩] .

في حين يرى الحنابلة جواز ذلك . قال ابن قدامة : « وان كانت لاحدهما آلة وليس للآخر شيء ، او لاحدهما بيت وليس للآخر شيء ، فاتفقا على ان يعملا بالآلة أو في البيت ، والاجرة بينهما جاز »[٣٠] .

(٢٥، ٢٦) المغني جـ ٥ ص ٨ .
(٢٧) المدونة جـ ٤ ص ٢٤ .
(٢٨) حاشية رد المحتار جـ ٤ ص ٣٢٢ .
(٢٩) انظر المدونة في المرجع والموضع السابقين .
(٣٠) المغني جـ ٥ ص ٨ .

وقد عللوا الجواز هنا بما عللوا به الجواز هناك .

وقد نحا المشرع العراقي منحا الحنابلة حين قال في الفقرة الثانية من المادة (٦٨٢) « وتجوز أيضا على أن يكون المكان والادوات من بعض الشركاء ومن الآخرين العمل » .

وهذا ما اختاره ، لان هذه الادوات والآلات والمكان ، انما هي اعيان تنمى بالعمل عليها ، فصح العقد عليها ببعض نمائها ، كالنقود وعروض التجارة .

هل تصح الشركة على نقل الحمولات والبضائع ؟

لو عقد اثنان او اكثر شركة على تقبل حمل البضائع ونقلها ، أو نقل الافراد من جهة الى اجهة بوسائل نقل تعود للشركاء انفسهم ، فهل يصح مثل هذا الاتفاق ؟

الرأي عند الاحناف هو صحة مثل هذا الاتفاق ، فقد ذكر ابن عابدين بأنه لو كان لشخص بغل وللآخر جمل ، وأراد المالكان أن يعقدا شركة على تقبل الحمولات المعلومة باجرة معلومة ولم يؤجرا البغل والجمل كانت صحيحة ، لانها شركة التقبل والاجر بينهما نصفان ، ولا يعتبر زيادة حمل الجمل على حمل البغل[٣١] .

وكذا يرى الحنابلة صحة مثل هذا الاتفاق سواء كانت وسائل النقل ملكا للشركاء انفسهم او استأجروها من غيرهم ليحملوا عليها ما تقبلوه من اشياء . « لان تقبلهما الحمل اثبت الضمان في ذمتهما ، ولهما ان يحملاه بأي ظهر كان ، والشركة تنعقد على الضمان »[٣٢] .

والى هذا مال المشرع العراقي في تقنينه المدني ، كما اوضحت ذلك الفقرة الاولى من المادة (٦٨٣) التي نصت على ما يلي : « عقد شركة على تقبل حمل الاشياء ونقلها صحيح ، ولا اعتبار لتفاوت وسائل النقل

---

(٣١) حاشية رد المحتار ج ٤ ص ٣٢٧ .

(٣٢) المغني ج ٥ ص ٧ .

العائدة لكل شريك فى نوعها وفى قدرتها على الحمل ، ما دام كل شريك ضامنا للعمل » .

واشترط المالكية لصحة العقد هنا اتحاد المكان ، أي ان تكون الجهة التي يقصد النقل اليها واحدة ، أما اذا اختلفت فلا[٣٣] .

ولا ارى دليلا للمالكية فيما ذكروه ، لان مقصود الطرفين هو الربح ، وهذا يحصل سواء كان النقل الى جهة أو الى جهات متعددة .

أما لو لم يعقدا الشركة على تقبل العمل ، بل ارادا ان يتفقا على ايجار ما يمتلكانه من وسائل للنقل ، كأن يقدم كل من الشريكين دابته ويتفق مع صاحب الحمولة على نقل حمولته على هذه الدابة باجرة معلومة ، ومن ثم يقتسمان ما يصيبهما من اجر ، فالشركة فى هذه الحالة باطلة باتفاق الفقهاء . قال ابن قدامة : « وان أجّراهما باعيانهما على حمل شيء باجرة معلومة ، لم تصح الشركة ، ولكل واحد منهما اجر دابته لانه لم يجب ضمان الحمل فى ذممها ، وانما استحق المشتري منفعة البهيمة التي استأجرها »[٣٤] .

وذكر ابن عابدين مثل هذا ايضا فقد قال : « وان اجر البغل أو البعير بعينه ، كان لكل الاجر لصاحبه لانه هو العاقد »[٣٥] .

وقد اقتفى المشرع الوضعي اثر فقهاء المسلمين حيث ابطل عقدا كهذا . وذلك بمقتضى الفقرة الثانية من المادة (٦٨٣) من القانون المدني العراقي التي تقضي : « على انه اذا لم تعقد الشركة على تقبل العمل بل

---

(٣٣) المدونة جـ ٤ ص ٢٧ وقد جاء فيها « ارأيت ان كان لي بغل ولصاحبي بغل فاشتركنا على الحمولة التى تحمل على البغلين ، قال ما أرى بأسا اذا كانا يحملان جميعا فيحملان على دابتيهما ، لان هذين يصير عملهما فى موضع واحد . وهذا رأيي مثل ان يتقبلا الشيء يحملانه الى موضع واحد . وان كانا يعمل كل واحد منهما على حدة فلا خير فيه » .

(٣٤) المغني فى المرجع والموضع السابقين .

(٣٥) حاشية رد المحتار في المرجع والموضع السابقين .

على ايجار وسائل النقل عينا وتقسم الاجرة ، فالشركة باطلة . وتكون اجرة كل وسيلة نقل حقا لصاحبها ، ويأخذ من اعان فى التحمل والنقل اجرة مثل عمله » .

شروط تتعلق بمكان الشركة :

اذا اتفق صاحبا حرفة على العمل ، فهل يشترط ان يكون محل عملهما واحدا ، أم يجوز ان يعمل كل منهما فى جهة معينة ، وعندئذ يقتسمان ما يصيبهما من ربح ؟

يرى ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ان اتحاد المكان غير ملزم لهذه الشركة ، فأجازوا لكل من الشريكين أن يعمل في المكان المناسب له . لأن مقصود المتعاقدين الربح ، وهذا يحصل سواء كان العمل فى دكان أو دكاكين[٣٦].

وهذا على ما يظهر هو رأي الحنابلة ايضا ، لانهم لم يشترطوا اتحاد المكان اثناء كلامهم عن هذه الشركة[٣٧] .

وللمالكية رأيان في المسألة ، أحدهما وهو المروي عن الامام مالك ان اتحاد المكان شرط لصحة عقد الشركة . فقد جاء فى المدونة « ولا يجوز ان يشتركا فيعملان هذا فى حانوت وهذا فى حانوت ، أو هذا فى قرية وهذا فى قرية اخرى »[٣٨] .

وهذه وجهة نظر زفر من الاحناف ايضا[٣٩] .

والرأي الآخر اجاز فيه المالكية للمتعاقدين ان يعملا فى مكانين متفرقين بشرط ان يتعاونا فيما بينهما على انجاز العمل .

جاء فى الخرشي ما نصه : « ولا يشترط كونهما بمكان واحد ، بل وان كان كل واحد بموضع على حدة ، لكن لابد من ان يكون نفاقهما

---

(٣٦) البحر الرائق ج ٥ ص ١٩٥ ، فتح القدير ج ٥ ص ٢٨ .
(٣٧) الانصاف ج ٥ ص ٤٦٣ .
(٣٨) ج ٤ ص ٢٣ .
(٣٩) شرح الهداية مع فتح القدير ج ٥ ص ٢٨ .

واحدا وتكون ايديهما تجول بالعمل فى الحانوتين ، والا فلا بد من اتحاد المكـان »[٤٠] .

والمختار عندي هو عدم اشتراط اتحاد المكان ، لان مقصود المتعاقدين الربح وهذا يحصل في مكان أو مكانين ، وتضامنهما فيما بينهما يدل على تعاونهما وتحملهما لمسؤولية العمل ، وهذا القدر كاف على صحة هـذا النوع من الشركات .

شروط تتعلق بالربح :

لما كان الربح هو هدف المتعاقدين من هذه الشركة ، لابد اذن من النص عليه في العقد ، ولا بد ان تكون الحصة جزءا شائعا غير مقدرة بمبلغ معين من المال اذ من المحتمل ان لا يحصل الا هذا القدر من المال ، فعندئذ يختص به من شرط له دون غيره ، وهذا لا يجوز[٤١] .

ولكن لو ارادا ان يتفاوتا فى الربح مع تساويهما فى العمل ، كأن يشترك خياطان في خياطة الثياب فاشترط احدهما لنفسه ثلثي الكسب وللآخر الثلث ، فهل يجوز هذا ؟

اختلف الفقهاء فى ذلك على رأيين . فقد قال الاحناف ان التفاوت فى الربح جائز ، لان العمل متفاوت ، وقد يكون احدهما احذق من الآخر . لذا جاز له ان يشترط نصيبا اكثر من نصيب شريكه الآخر[٤٢] .

وبهذا قال الحنابلة فقد ذكروا ان الربح فى شركة الابدان على ما اتفق عليه من مساواة أو تفاضل ، « لان العمل يستحق به الربح ، ويجوز تفاضلهما فى العمل ، فجاز تفاضلهما فى الربح الحاصل به »[٤٣]

وقد أخذ بهذا المشرع العراقي فقد ذكر فى المادة (٦٧٩) ما يأتي :

---

(٤٠) جـ ٦ ص ٥٢ .

(٤١) الشركات فى الفقه الاسلامي للاستاذ علي الخفيف ص ٢٩ .

(٤٢) البحر الرائق جـ ٥ ص ١٩٥ .

(٤٣) المغني جـ ٥ ص ٦ .

« يقسم الشركاء الربح بينهم على الوجه الذى شرطوه ، ويجوز اشتراط التساوي فى العمل والتفاضل فى الكسب » .

والرأي عند المالكية ان الربح يكون على قدر العمل ، فاذا كان العمل متساويا بينهما وجب ان يكون الربح كذلك[٤٤] .

والى هـذا ذهب الزيدية ، حيث ذكروا ان الربح والخسران فى شركة الابدان يتبعان تقبل العمل ، فاذا تقبل احدهما ثلث العمل كان له ثلث الربح ، وان شرط اكثر من ذلك ، كان الشرط لغوا[٤٥] .

والذى اراه ان التفاضل فى الربح جائز هنا . اذ من المحتمل ان يكون احد المتعاقدين اكثر خبرة من صاحبه واشهر سمعة منه ، ونتيجة خبرته وسمعته كانا يحصلان على العمل . فمن هنا استحق سهما يزيد على سهم رفيقه . ثم ان شريكه قد وافق على شرطه بمحض اختياره ، وليس هناك من دليل شرعي يمنع ذلك .

هل يستحق الشريك نصيبه من الربح بدون عمل ؟

من المعروف ان الربح فى شركة الابدان كان حصيلة ماقدمه الشركاء من جهد . ولكن لو فرض ان اتفق شريكان على القيام بعمل ما ، وقد انجز العمل من قبل احدهما ، فهل يستحق الآخر شيئا من الربح ، دون ان يساهم بالعمل ؟

الرأي عند الحنابلة ان الكسب يكون بين الشريكين ولو لم يسهم الآخر بالعمل . مستدلين بحديث ابن مسعود حين اشترك مع سعد وعمار ، فجاء سعد باسيرين واخفق الآخران ، ولان العمل مضمون عليهما معا وبضمانهما له وجبت الاجرة ، فلذا استحقا الاجرة كما تحملا الضمان ، ويكون العامل الآخر عونا لصاحبه فى حصته ولا يمنع ذلك استحقاقه ، وصار بمثابة ما لو استأجر انسان آخر ليصبغ له ثوبه فاستعان الصباغ بآخر

---

(٤٤) الخرشي ج ٦ ص ٥١ .
(٤٥) البحر الزخار ج ٤ ص ٩٥ .

فصبغه معه كانت الاجرة للصباغ الاول ، كذا ههنا . ولم يفرق الحنابلة بين ترك الشريك العمل لعذر أو غير عذر ، واضافوا بان من حق العامل الذى باشر العمل ان يطالبه بالعمل معه ، فان امتنع فللآخر الفسخ(٤٦) .

وكذا يرى الاحناف ان الكسب يكون بين المتعاقدين على ما اتفقا عليه ، ولو لم يشتركا بالعمل ، كأن يكون احدهما مريضا او مسافرا ، أو امتنع عمدا بلا عذر ، لانه قد لزمه العمل بالتقبل ، فيكون ضامنا له ، ونتيجة ضمانه هذا استحق نصيبه من الربح(٤٧) .

والى هذا ذهب المالكية ايضا على ان لا يكون ذلك شرطا فى العقد ، كأن ينص على انه من مرض منا المرض الطويل أو غاب غيبة بعيدة ، فما عمل الآخر فهو بينهما ، فاذا لم يكن هذا الشرط واراد العامل ان يعطي المريض او الغائب نصف ما عمل فلا بأس بذلك(٤٨) .

واضافوا ايضا لو حصل هذا الشرط فعلا يكون ما عملا الى يوم مرض أو غاب الآخر بينهما على قدر عملهما ، وماعمل الصحيح بعد المريض أو الحاضر بعد الغائب فذلك للعامل ، ولا يكون لصاحبه فيه شيء(٤٩) .

وقد نقل ابن قدامة مثل هذا الاحتمال عن الحنابلة ايضا ، فيما لو ترك العامل العمل بدون عذر(٥٠) .

وقد ساير المشرع العراقي فقهاء المسلمين حين قال : « يستحق الشريك حصته من الربح بضمانه للعمل ولو لم يعمل بالفعل »(٥١) .

والذى اراه ان كان العامل الثاني قد ترك العمل بعذر فلا بأس من القول باستحقاقه نصيبه المفروض له في العقد ، لان ذلك امر خارج عن

---

(٤٦) المغني جـ ٥ ص ٧ .
(٤٧) البحر الرائق جـ ٥ ص ١٩٦ ، الدر المختار جـ ٤ ص ٣٢٣ .
(٤٨ ، ٤٩) المدونة جـ ٤ ص ٢٦ .
(٥٠) المغني جـ ٥ ص ٧ .
(٥١) انظر المادة (٦٨٠) من القانون المدني .

مقدوره ٠اما لو كان تركه العمل بلا عذر فاني أؤيد وجهة نظر الحنابلة القائلة بتقسيم الربح على قدر العمل ٠

لان العامل قد تعهد بان يشارك صاحبه فى العمل ، فاذا ترك العمل فما وفى بما شرط على نفسه ٠ فلم يستحق ما جعل له فى مقابل ذلك العمل ، وانما قلنا باستحقاقه فيما اذا ترك العمل لعذر ، لانه لا يمكن التحرز منه ٠ أما هنا فقد كان التقصير من جانبه ، لذلك عوقب بحرمانه من الربح٠

احــكامها :

ان ما نعنيه بالحكم هنا هو الاثر الذى يترتب على انعقاد الشركة بعد ان استكمل العقد صيغته النهائية وتوفرت فيه اركانه وشروطه ٠

الشريك فيها كفيل :

بالاضافة الى كون الشريك فيها وكيلا عن صاحبه كذلك هو كفيل عنه ، « لان هذه الشركة لا تنعقد الا على الضمان ، ولا شيء فيها تنعقد عليه الشركة حال الضمان ، فكأن الشركة تضمنت ضمان كل واحد منهما عن الآخر مايلزمه »(٥٢) ٠ لذا يكون الشريك فى هذه الشركة ملزما بانجاز العمل الذى اودع له أو لصاحبه ، الا انه لا يجبر على ايفاء ماتقبله من العمل بنفسه فله ان يعطيه الى شريك آخر أو الى غير شريك ، الا اذا شرط صاحب العمل عمله بالذات ٠ وما اودع لهما يكن ضمانا عليهما ، وللمستأجر ان يطالب أي الشريكين شاء بالعمل ،كما انه لكل منهما ان يطالب بالاجر ، ويبرأ الدافع بالدفع الى احدهما ٠

هذه هي وجهة نظر الحنابلة والاحنا فوالمالكية(٥٣) ٠

وقد ساير المشرع الوضعي فقهاء المسلمين حيث اعتبر الشريك وكيلا عن الآخرين وبين ما يترتب على تلك الوكالة ٠ فاوضح فى المادة (٦٧٧)

---

(٥٢) المغني ج ٥ ص ٦ ٠

(٥٣) المغني فى المرجع والموضع السابقين ، البحر الرائق ج ٥ ص ١٩٦ ، المدونة ج ٤ ص ٢٦ ٠

من القانون المدني ما يأتي : « ١ ـ كل واحد من الشركاء وكيل للآخرين في تقبل العمل ، ولصاحب العمل ان يطلب ايفاءه من اى شريك • ٢ ـ ولكل واحد من الشركاء مطالبة صاحب العمل بتمام الاجر واذا دفعه صاحب العمل الى ايهم بريء » •

وفى المادة (٦٧٨) أشار المشرع الى ان الشريك غير مجبر بالقيام بالعمل بنفسه ، ما لم يشترط عليه ذلك[٥٤] •

كما ان المشرع قد اعتبر الشريك ضامنا ايضا ، حيث نص فى المادة (٦٨١) على ما يأتي : « اذا تلف الشيء يجب اجراء العمل فيه أو تعيب بصنع احد الشركاء ، جاز لصاحب العمل ان يضمن ماله اى شريك شاء وتقسم الخسارة بين الشركاء بقدر ضمان كل منهم » •

وخالف الزيدية جمهور الفقهاء فيما ذهبوا اليه ، فاوضحوا ان الضمان لازم ، لكنه تبع للتوكيل • ورتبوا على هذا الخلاف أثرا ، فقالوا : ان الجهة التي تتقبل العمل هي المطالبة باتمام العمل ، لان الالتزام قد حصل من جانبها ، واضافوا بان العمل انما كان على الجهتين والاجرة لهما ، انما كان ذلك ، لاجل التوكيل بينهما ، لا لاجل ضمانهما للمستأجر[٥٥] •

وفى الواقع لا ارى دليلا للزيدية فيما ذكروه ، لان فائدة الضمان عندئذ تنتفي ، اذ المقصود من تضامن الشريكين مسئوليتهما بالتساوى امام المضمون له • ثم ما فائدة الضمان اذا لم يكن الاثنان مطالبين بانجاز العمل ؟ ••• لذا يكون رأي الجمهور هو الراجح عندي •

طريق انقضاء الشركة :

تنتهي شركة الابدان كأي شركة اخرى باسباب ، منها قهرية لادخل

---

(٥٤) ونص المادة كالاتى « لا يجبر الشريك على ايفاء ما تقبله من العمل بنفسه فله أن يعطيه الى شريك آخر ، أو الى غير شريك ، الا اذا شرط صاحب العمل عمله بالذات » •

(٥٥) البحر الزخار جـ ٤ ص ٩٤ •

للعاقد بها ، وذلك كموت احد المتعاقدين ، أو فقدان أو نقصان أهليته بجنون ، أو الحجر عليه لعته أو غفلة ، أو أي شيء آخر يخل باهلية العاقد ٠

ومنها ارادية ناتجة عن رغبة احد طرفي العقد ، وذلك كالفسخ ، بان يقدم احد الجانبين على فسخ الشركة ، أو تنفسخ الشركة بانتهاء الاجل المحدد لها ، أو بانتهاء العمل الذى قامت الشركة من اجله[٥٦] ٠

وكذا تنفسخ الشركة بارتداد احد المتعاقدين ، أو لحوقه بدار الحرب ، كما اوضح الفقهاء ذلك فى محله[٥٧] ٠

---

(٥٦) الشركات في الفقه الاسلامى لعلي الخفيف ص ١٠٣-١٠٤-١٠٥ ٠

(٥٧) شرح الهداية مع فتح القدير ج ٥ ص ٣٤ ٠



مراجع البحث

الحديث :

سبل السلام – للسيد الامام محمد بن اسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالامير المتوفى سنة ١١٨٢هـ ٠ شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الاحكام – للحافظ شهاب الدين ابى الفضل احمد بن علي بن محمد بن حجر الكتانى العسقلاني القاهرى ، المتوفى ٨٥٢هـ – شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر – الطبعة الرابعة – ١٩٦٠م ٠

الفقه الحنفي :

بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع – للامام علاءالدين ابى بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧هـ الطبعة الاولى ١٩١٠م طبع فى مطبعة الجمالية بمصر ٠ الهداية شرح بداية المبتدىء (كلاهما المتن والشرح) لشيخ الاسلام برهان الدين على ابى بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣هـ والمطبوع مع فتح القدير – الطبعة الاولى – المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر ١٣١٧هـ ٠ والمأخوذ بالاوقست ٠

فتح القدير – لكمال بن الهمام – كمال‌الدين محمد بن عبدالواحد

المتوفى سنة ٨٦١هـ ٠
البحر الرائق شرح كنز الدقائق ـ للشيخ ابراهيم زين العابدين بن نجيم المتوفى سنة ٩٧٠هـ طبع بمطبعة شركة دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٣٣هـ ٠
الدر المختار شرح تنوير الابصار ـ للشيخ علاءالدين الحصكفي المتوفى سنة ١٠٨٨هـ الطبعة الثانية ١٩٦٦م ٠ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ بمصر ٠ رد المحتار على الدر المختار للشيخ محمد أمين ابن عمر بن عبدالعزيز الدمشقي الشهير بابن عابدين المتوفى ١٨٣٦م طبع مع الدر المختار ٠
تكملة رد المحتار لسيدي محمد علاءالدين افندي نجل المؤلف المتوفى سنة ١٨٨٩م والمطبوع مع الدر المختار ٠

الفقـه الشـافعي :

مغني المحتاج الى معاني الفاظ المنهاج ـ للشيخ محمد بن احمد الشربيني الخطيب المتوفى سنة ٩٧٧هـ ٠ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة الطبع ١٩٥٨م ٠

الفقـه المالـكي :

المدونة الكبرى رواية الامام سحنون بن سعيد التنوخي المتوفى سنة ٢٤٠هـ عن عبدالرحمن بن القاسم المتوفى سنة ١٩١هـ عن الامام مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ الطبعة الاولى ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٤هـ ٠
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ـ للامام ابى عبدالله محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب المتوفى سنة ٩٥٤هـ ٠ ومختصر خليل ـ للامام ابى الضياء الشيخ خليل بن اسحق المتوفى سنة ٧٧٦هـ ٠ ملتزم الطبع والنشر ـ مكتبة النجاح ـ طرابلس ليبيا ـ والماخـوذ بالاوفست ٠ شرح الخرشي لمختصر خليل ـ لابى عبدالله محمد الخرشي المتوفى سنة ١١٠١هـ طبع بالمطبعة الاميرية ببولاق بمصر سنة الطبع ١٣١٧هـ ومعه حاشية العدوى للشيخ على العدوى ٠

الفقـه الحنبـلي :

المغني لابن قدامة ـ ابى محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ على مختصر ابى القاسم عمر بن حسين بن عبدالله بن احمد الخرقي المتوفى سنة ٣٣٤هـ طبع بمطابع سجل العرب سنة ١٩٦٩م ٠
الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ـ لعلاء الدين ابى الحسن علي بن سليمان المرداوى المتوفى سنة ٨٨٥هـ تحقيق محمد حامد الفقي طبع بمطبعة السنة المحمدية في غزة سنة ١٩٥٥م ٠
كشاف القناع عن متن الاقناع ـ للشيخ العلامة فقيه الحنابلة منصور

ابن يونس بن ادريس البهوقي المتوفى سنة ١٠٥١هـ مراجعة وتعليق الشيخ هلال مصيلحى مصطفى هلال ـ الناشر مكتبة النصر الحديثة فى الرياض ·

فقه الشيعة الامامية :

مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة ـ للشيخ محمد جواد بن محمد الحسينى العاملى المتوفى سنة ١٢٢٦هـ والقواعد تأليف الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى المتوفى سنة ٧٢٦هـ ـ طبع فى مطبعة الشورى بمصر سنة ١٣٢٦هـ ·

فقه الشيعة الزيدية :

البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الانصار ـ للامام المهدى لدين الله احمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ طبع بمطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٩٤٩م ·

الفقـه الظاهـرى :

المحلى ـ للامام ابى محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦هـ ·

المعاجم اللغوية :

لسان العرب ـ لابى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المتوفى سنة ٧١١هـ دار بيروت للطباعة والنشر · المنجد ـ للاب لويس معلوف اليسوعي · طبع فى المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ الطبعة التاسعة ـ سنة ١٩٣٧م ·

القوانين والكتب الحديثة :

متن القانون المدنى العراقى ·
الشركات فى الفقه الاسلامى ـ بحوث مقارنة للاستاذ على الخفيف ·

التركة
تكوينها ومدى تعلق الديون بها

الدكتور احمد عبيد الكبيسي

جامعة بغداد

يتناول الكلام في التركة ـ اولا : تكوينها • ثانيا : مدى تعلق الديون بها

المبحث الاول
تكوين التركة

تعريف التركة لغة :

قال ابن منظور[1] : « تركت الشيء تركا : خليته ، والترك : الابقاء في قوله عز وجل : « وتركنا عليه في الآخرين » أي ابقينا عليه • وتركة الميت ما يتركه من الميراث المتروك » •

هذا ما يكون من تعريف التركة لغة[2] ، ونحن نتكلم باعتبار كونها محلا للملك بالخلافة ، وهي ـ بهذا الاعتبار ـ تحتاج الى تفصيل ، وفي ذلك يختلف الفقهاء اختلافا تترتب عليه آثار جوهرية علمية واسعة من حيث تعلق الحقوق بها وعدمه •

اهمية تحديد التركة :

الاصل في الشريعة الاسلامية : أن مبدأ : الملكية بالخلافة الاجبارية يقوم على اساس اعتبار الوارث خليفة لمورثه في حقوقه فقط ، دون التزاماته •

---

(١) انظر : لسان العرب ١٢/٢٨٦ •

(٢) وجاء في المصباح المنير ١/٨٢ « ترك الميت مالا : ، خلفه ، والاسم : التركة ، ويخفف بكسر الاول وسكون الراء ، مثل كلمة وكلمة ، والجمع تركات » أهـ •

وعلى هذا فان ما تركه من التزامات تكون متعلقة بتلك الحقوق ومحالها التي هي تركته •معنى هذا : ان التركة ـ في هذه الحالة ـ قد حلت محل ذمة الميت التي بطلت بالموت وتلاشت ـ كما هو عند الشافعية والحنابلة[3] ـ أو هي قد ضعفت وخرجت على رأي الحنفية[4] • وهي على كلا الرأيين ، لم تعد قابلة للالزام أو الالتزام في الجملة • لانها لا تقوى على ذلك لتلاشيها ، أو ضعفها بالموت • وهنا تبرز اهمية تحديد التركة لمعرفة ما يكون مناطا لتعلق الحقوق به ، وما ليس كذلك •

---

(٣) انظر : المغني ٤/٤٨٥ •

(٤) رأي الحنفية هذا قائم على رغبتهم في المحافظة على عموم القواعد ورد جميع الجزيئات الى اصول عامة واحدة • فلما رأوا ان بعض الاحكام التي تقرر وجود الذمة وبقاء الحياة تثبت لبعض الاشخاص بعد وفاتهم : فانهم اضطروا الى هذا التصوير الذي لا يختلف في جوهره عن تصوير الحنابلة • وبذلك امكنهم ان يعللوا ثبوت الملك بعد الوفاة لمن نشر شبكة صيد في حال حياته فتعلق بها الصيد بعد وفاته • كما امكنهم ان يعللوا لحوق الدين بالمتوفي بعد وفاته • كما اذا كان قد حفر بئرا حال حياته بالطريق العام ، فتردى فيها بعد الوفاة حيوان مملوك للغير فهلك ، فانه يضمن ـ في هذه الحالة ـ قيمته ، وتؤخذ من تركته • في حين ذهب الذين قالوا ببطلان ذمة الميت بالموت : الى ان الملك والضمان في هذه الحالة مستند الى حال الحياة ، وهو وقت مباشرة السبب •

ومع ذلك : فان تكييف الحنفية هذا لا يمنع من ازالة الفرق بينه وبين رأي غيرهم ، بقولنا : ان ما ذهب اليه الحنفية هو تصوير دعت اليه الحاجة والضرورة في مثل تلك الحالات التي اشرنا اليها ، فان لم توجد ضرورة تستدعي ذلك واودع الميت جوف الارض ، وقسمت تركته على مستحقيها من غير ان يجد ما يدعو الى اعتبار ذمته موجودة ، فاننا لا نرى في كلام الحنفية ما يمنع من اعتبار ذمة المتوفى ـ بعدئذ ـ باطلة متلاشية ، كما هو الحال عند الحنابلة ، خاصة وان الحنفية . لا يعتبرون ذمة المتوفى الضعيفة محلا للالزام والالتزام الا اذا تقوى ضعفها وخرابها بالتركة او بالكفيل • وهذا يعني : ان التركة ـ بالمآل ـ هي التي تكون محلا لتعلق تلك الالتزامات بها ، وهو عين ما ذهب اليه الحنابلة وغيرهم وفي ذلك قول الفناري في حاشيته على السيد : « ان الانسان اذا مات خربت ذمته وانتقل حق جميع ارباب الديون الى عين التركة » •

مدار الخلاف فی الترکة :

يدور الخلاف بين الفقهاء فی تحديد الترکة على جهتين : الاولى : ما يملكه الميت من اموال وحقوق • واختلافهم هنا قائم على اصل : ان كل ما كان مملوكا للمتوفى حين الوفاة هو من ضمن تركته • لقوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك حقا أو مالا فلورثته ، ومن ترك كلا أو عيالا فالي » •

وهذا الاصل عام يشمل جميع الامـوال والمنافع والحقوق ما عـدا ما كان من الحقوق متعلقا بشخص الميت[٥] •

الا ان الحنفية واهل الظاهر ذهبوا الى ان الترکة لا تشمل الا ماكان مالا ، أما الحقوق فلا تكون من الترکة الا ما كان منها تابعا للمال أو في معنى المال • لانهم يرون ان كلمة « حقا » ليست ثابتة في الحديث فلا يصح الاستدلال بها • فيكون الحديث قد اقتصر على المال فوجب الاقتصار عليه فی تحديـد معنى الترکة قال ابن حزم : « انمـا اوجب الله تعالى الميرات في الاموال لا فيما ليس بمال » •

وعلى هذا فان مدار الاختلاف الاول بين الفقهاء يقوم على اساس التفرقة بين الاموال والحقوق •

الثانية : ما كان للميت من حقوق ، ويدور الخلاف بين الفقهاء فيها على اساس التفرقة بين حق وحق • فاى الحقوق يمكن اعتبارها تركة ، واى منها ليست كذلك ؟

واختلافهم هنا قائم على اصل : ان اثر العقد ينصرف الى العاقد نفسه ، ولا يجاوزه الى غيره ممن لم يكن طرفا في العقد • وعلى هذا فان مايترتب على العقد من حقوق لا ينصرف الا الى العاقد نفسه • فعقد البيع مثلا ، اثره : نقل ملكية المبيع الى المشترى ، ونقل ملكية الثمن الى البائع ،

---

(٥) انظر : المغني ٤/٤٨٦ حاشية البجيرمي ٣/٢٢٢ • الشرح الكبـير للدردير ٤/٧٤ •

ومن حقوقه : الزام البائع بتسليم المبيع وقبوله اذا رد اليه بسبب العيب ، وثبوت حقه فى المطالبة بالثمن ، والزام المشترى باداء الثمن وثبوت حقه فى المطالبة بتسليم المبيع ، ورد المبيع اذا وجده معيبا وغير ذلك من الحقوق التي تثبت لكل متعاقد قبل صاحبه تكميلا لاثر العقد ومحافظة عليه وتوفيرا لكمال الانتفاع بـه[٦] •

وجملة القول : فان العقد ينتج حقوقا والتزمات ، ويترتب على هذا ضرورة التمييز بين الحقوق الناشئة عن العقد ، والديون المترتبة عليه ، ليتميز الاصل فى الفقه الاسلامي ، فى : ان الديون المترتبة على العقد لاتعتبر من تركة الميت فلا تنتقل الى الوارث بالاتفـاق • لكن مـا يعتبر من تركته ، هو الحقوق الناشئة من العقد على تفصيل فى ذلك •

والحقوق تختلف باختلاف نوعها • فما كان منها حقا شـخصيا • كحق الحضانة ، والولاية ، وحق الزوج فى التمتع بزوجته ، لا يعـد تركة بالاتفاق • وقد الحق الفقهاء بهذا النوع من الحقوق : بعض الحقوق الشبيهة بالحقوق الشخصية • كحق الانتفاع ، وحق الواهب فى الرجوع فى هبته[٧] ••• وهناك نوع آخر من الحقوق الشبيهة بالحق الشخصي لم تأخذ حكمه كحق المدين في الاجل الذى اجل اليه اداء الدين ، وحق المالك فى اجازة تصرف الفضولي • لان هذه الحقوق وان ثبتت لصاحبها خاصة لمعنى فيه ، فيقتضي ذلك ان تنتهي وتزول بموته ، الا ان بعض الفقهاء ذهب الى تغليب المالية فى هذا النوع من الحقوق فالحقها بالتركة •

أما ما كان منها ماليا وهي ما تنقلب في النهاية مالا كالديون فى الذمم ، وحق الدية والارش في الاطراف ، وحقوق الارتفاق : فانها تعد من التركة• لان هذا النوع من الحقوق يصبح مالا بالاقتضاء او القبض ، او بالمعاوضة ، فالحق بالتركة على هذا الاعتبار • ويلحق بذلك : الحقوق التي لها تعلق

---

(٦) على الخفيف • احكام المعاملات الشرعية ص ٣٤٦ •
(٧) انظر : الفروق للقرافي ٣/٢٧٥ وما بعدها •

واضح بالمال ، ولم تثبت لصاحبها خاصة لمعنى فيه ، وانما تثبت له لما فيها من معنى المالية ، اما اثر الملك • كحق القصاص وحق الشفعة ، او ليد مستقرة كحقوق الاختصاص ، او لعقد من العقود ، كالخيارات ، وحق الرهن ، واما نتيجة تمليك ، كحق الانتفاع بالارض الخراجية ، وحق الموقوف عليه في الوقف ، وحق الوصية • فهذه الحقوق وما يشبهها هي مدار الاختلاف بين الفقهاء فيما يعتبر منها تركة وما لا يعتبر كذلك • تبعا لاختلافهم في النظرة اليها • فمن نظر اليها على اعتبار انها حقوق مالية ألحقها بالحقوق المالية واعتبرها من التركة ، ومن نظر اليها على اعتبار أنها ليست كذلك لما رأى فيها من الخصوصيات يلحقها بالحقوق المالية فلم يعتبرها من التركة • وهذا ما نحاول تفصيله وبيان وجهة نظر كل من المختلفين فيه • وقد يتضح بعض ذلك من استعراض تعريف التركة فى اصطلاح الفقهاء ، قبل ان نتناول كل مسألة بالتفصيل •

تعريف التركة اصطلاحا :

للفقهاء فى التركة تعريفات مختلفة ، لوحظ فى بعضها شمول التركة لكل ماكان للميت حال حياته من اعيان مالية ، وحقوق • سواء أكان قد تعلق بها حقوق لغيره حال حياته ، كحق الرهن أم لا • ولوحظ فى بعضها الآخر قصر التركة على الاعيان التي لم يتعلق بها حق للغير حال حياة الميت ، واقتصر آخرون فى تعريفهم على ما بقى من مال الميت بعد ايفاء ما عليه من الديون[٨] •

على ان هذا الاختلاف في التعريف ان أدى الى توسيع التركة او تضييقها ، فانه لايؤدى مطلقا الى تغيير ما يتعلق بها من احكام ، كما لا يؤدى الى تغيير شيء من احكام الحقوق المتعلقة بها • أى انه اختلاف

(٨) التركة والحقوق المتعلقة بها للشيخ احمد ابراهيم • مجلة القانون والاقتصاد المصرية السنة السابعة العدد الثالث •

على تحديد التركة فقط ولا يتعداه الى غيره ٠

فلنستعرض هذه التعاريف لنقف على مدى اختلاف النظر الى مايكون داخلا فى التركة وما ليس كذلك ٠

اولا : تعريف الحنفية :

اشار الفنارى الى تعريفها عندهم فقال[٩] « التركة فى اصطلاحهم ، ما يتركه الميت من اموال صافيا عن تعلق حق الغير بعينه » ثم قال : « واعيان المال التى تعلق بها الغير ليست من التركة بهذا المعنى » والعبارة الاخيرة : تومى الى ان للتركة معنيين عند الحنفية ٠ لاعتبارين مختلفين :

الاول : باعتبار كونها مشتملة على كل ما كان يملكه الميت حال حياته من الاموال مطلقا ، بالمعنى الذى يشمل الحقوق المالية بالقبض ، كالديون التي فى ذمة الغير ، والحقوق التابعة للاموال مما يمكن ان تؤول بالمعاوضة مالا كحقوق الارتفاق ٠ ومن ذلك ما يقوله ابن عابدين[١٠] : « ٠٠٠ ويدخل فيها الدية الواجبة بالقتل الخطأ ، أوبالصلح عن العمد ، أوبانقلاب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء » ونحو ذلك على ما سنبينه ٠

خلاصة ذلك : ان التركة بهذا الاعتبار عند الحنفية يراد بها[١١] : الاموال مطلقا كما هو المتبادر منها ٠ فتشمل : ما تعلق به حق الغير منها وما لم يتعلق ٠ ولانها جميعا اموال تركها الميت ، ولا ينافي كونها كذلك : ان تتعلق بها حقوق الغير ، سواء كانت من الحقوق التي تتعلق بالتركة ـ كما يقول الفنارى ـ[١٢] بعد صيرورتها تركة « أي بالمعنى الثاني الذى يلحقه الملك بالخلافة ٠ أو من الحقوق التى تعلقت بعين التركة قبل صيرورتها كذلك ٠ ولا يتنافى هذا والحكم بتقديم هذا الحق على ذاك ، كما نص

---

(٩) انظر : حاشيته على السراجية ص١٣ ٠
(١٠) انظر : حاشيته على الدر المختار ٥ ٠
(١١) حاشية الفنارى ص ١٣ ٠
(١٢) المصدر السابق ٠

فقهاؤهم على وجوب تقديم الحقوق التى تعلقت بأعيان التركة اولا ، كالدين المتعلق بالمرهون اذا لم يكن للميت سواه ، وإرش جناية العبد الذى جنى في حياة مولاه ولا مال له غيره ، والمبيع المحبوس بالثمن اذا مات المشترى عاجزا عن ادائه ، والعبد المأذون اذا الحقته الديون وليس له مال سواه ، والدار المستأجرة اذا اعطى الاجرة اولا ثم مات الآجر حيث تصبح الدار رهنا بالاجرة[١٣] • وعلى هذا يمكن تعريف التركة بما يتمشى مع هـذا المعنى بقولنا : التركة : مايتركه الانسان من الاموال بعد موته سواء تعلق به او ببعضه حق لغيره حال حياته ام لا ، وما دخل فى ملكه بعد موته بسبب باشره حال حياته •

الثاني : باعتبار صلاحيتها لان تكون محلا لحق الملك بالخلافة : وهو ما أشار اليه التعريف بقوله « صافيا عن تعلق حق الغير » فان التركة ـ بهذا المعنى ـ لا تشمل الاموال التي تركها الميت وقد تعلق بها حق الغير ، سواء أكان هذا التعلق قبل صيرورتها تركة بالمعنى الاول أو بعده • وعلى هذا فلا يعد من التركة ـ بهذا المعنى ـ المال الذى تعلق بعينه حق الغير قبل صيرورته تركة كالاموال التي اشرنا اليها ، وكالعين التي جعلت مهرا ، ومات قبل أن تسلمها الزوجة • لان حقها قد تعلق بها فى حيال حياته ، كما لا يعد من التركة ـ ايضا ـ المال الذى تعلق به حق الغير بعد صيرورته تركة ، كالمال الذى تعلق بماليته حق التجهيز ، وحق الدائنين •

وحينئذ : لا تطلق التركة الا على المال الذى يصلح لان يكون محلا لحق الملك بالخلافة ، وهو ما فضل عن ذلك مما يتعلق به حق الملك بالوصية او الارث • ومن هذا قولهم : « لا تركة الا بعد دين » أي لا تركة مملوكة بالخلافة الا بعد توفية ما على الميت من الديون •

الا ان التركة التي يصورها التعريف السابق عند الحنفية لا تطلق

---

(١٣) شرح السيد شريف على السراجية ص ١٥ •

على ما يتركه الميت من الاموال مطلقا وقد تعلق حق الغير بعينه • وانما تطلق على ما يتركه الميت فضلا عن ذلك ، مما قد يتعلق حق الغير بماليته كالتجهيز وحق الدائنين دينا مطلقا ، وحق الموصى لهم والورثة فى القول المشهور عندهم • ولكن ما هو هذا الذى يعتبر عندهم من الاموال مطلقا ويدخل فى معنى التركة على هذا الاساس ؟ •

يقولون : ان ذلك يشمل الاموال ، والحقوق التى تكون تابعة للمال أو فى معناه • أما غير ذلك من الحقوق فلا يعتبر من التركة • كحق الخيار وحق الانتفاع بما اوصي له به ومات قبل مضي المدة التي حددها الموصي •

ثانيا : تعريف الشافعية :

وهي ـ عندهم ـ كل ما كان للانسان حال حياته ، وخلفه من بعد مماته ، من مال أو حقوق أو اختصاص ، وكذلك ما دخل بعد موته فى ملكه بسبب كان منه فى حياته كصيد وقع فى شبكة نصبها فى حياته[١٤] •

وعلى هذا فانها تشمل الاموال ، والحقوق كحق الخيار ، وحق المطالبة بالقذف أو حق الاختصاص بالكلب والاسمدة النجسة ، ونحوها •

ثالثا : تعريف الحنابلة والمالكية :

التركة عندهم ـ كما هي عند الشافعية ـ : الحق المخلف عن الميت[١٥] • وهو يشمل المال والحقوق الا ماكان حقا شخصيا •

وقال المالكية فى تعريفها : هي حق يقبل التجزى يثبت لمستحقه بعد موت من كان ذلك له[١٦] • ويراد بالحق الذى يقبل التجزى ، هو مايمكن أن يقال فيه : لفلان نصفه ، ولفلان نصفه ولو لم يمكن افرازه • وعلى هذا

---

(١٤) انظر : حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب ٣/٢٢٢ • وراجع ايضا حاشية الخضرى على شرح الرحبية للشنشورى ص ٤٢ •

(١٥) كشاف القناع ٣/٥٤٠ •

(١٦) حاشية الدسوقى ٤/٤٥٧ •

فلا تدخل ولاية النكاح فى التركة لعدم قبولها للتجزى • بينما يدخل القصاص ، والشفعة ، والخيار لقبولها التجزى ، واستظهر الدسوقي ان الولاء كذلك • ووجه ذلك : انه قابل للتجزي ايضا ، فلو اجتمع اثنان فى درجة واحدة كابني المعتق فان الولاء يثبت لهما •

ومن تعاريف الشافعية والمالكية والحنابلة يتبين : ان التركة عندهم تشمل كل ما يتركه الميت من حق أو مال[١٧] • وعلى هذا فانه يمكن تعريف التركة ــ على مذهب الجمهور ــ بانها : كل مايتركه الميت مما كان له حال حياته من اموال وحقوق ونحوها ، وما دخل فى ملكه بعد موته بسبب باشره حال حياته •

٥ ــ ما اتفق عليه الفقهاء من الاحكام :

بناء على ما تقدم فان الفقهاء اتفقوا على ما يلي :

اولا ــ اتفقوا على ان جميع ما يتركه الميت من الاعيان المالية سواء أكانت عقارا أم منقولا ، وما استحقه فى غلة وقف لم يتسلمها ، والديون التي فى ذمة الغير ، والحقوق التي الحقت بالحقوق المالية كحق حبس الرهن بعد وفاة المرتهن ، وحبس المبيع حتى يؤدى ثمنه ، وخيار العيب وفوات الوصف ، وحق الاختصاص ، سواء كان على رأى من يجوز تمليكها كالحنفية والمالكية ، أو على من يبيح الانتفاع بها فقط دون تملكها كالشافعية والحنابلة ، نقول : اتفقوا على ان ذلك كله من التركة •

ثانيا : واتفقوا ايضا على ان الحقوق الشخصية التي لاتتعدى غير صاحبها بحال لا تعتبر تركة مطلقا • كحق الام فى حضانة طفلها ، وحق الاب فى الولاية على ذى المال ، وحق الوصي فى الاشراف على مال من تحت ولايته ، وحق الزوج في التمتع بزوجته ، وحق الوظيفة والوكالة ونحوها مما لم يظهر لاحد منهم انها مال او تابعة للمال • لان هذا النوع من

---

(١٧) والامامية على ما عليه الجمهور • انظر : شرائع الاسلام ١/١٩٤ وشرح اللمعة ١/٣٤٦ •

الحقوق ينتهي بوفاة صاحبه • فهي لم تثبت للميت حال حياته الا لخاصته فيــه(١٨) •

والحق بذلك حق الانتفاع المستقل عن التبعية لضورة من صور الملك والشبيه بالاباحة ، وحق الواهب في الرجوع في هبته • لان هذه الحقوق ،

---

(١٨) غير ان هناك بعض الحقوق الشخصية وقع فيها الاشكال من حيث اعتبارها تركة وعدمه • ومن ذلك اولا : ولاء العتاقة : فعلى الرغم من ان الجمهور يرون ان هذا الولاء من الحقوق الشخصية التي لا تعد من التركة ، فقد ذهب القاضي شريح الى ان ولاء العتاقة حق تغلب فيه ناحيته المالية ، فكان من الحقوق التي هي في حكم الحقوق المالية ، ولذلك يورث كما تورث ، ولا يختص به عصبة المعتق • ومرد غلبة ناحيتها المالية هو انه طريق الى المال • لان مآله مال مملوك فكان في حكم المال لذلك ، ومن ملك شيئا في حياته كان لورثته بعد وفاته • وعلى هذا الرأي فان ما يتركه العتيق يقسم على ورثة سيدة كما تقسم تركة هذا السيد • وقد رد الجمهور هذا الرأي : بأن الولاء لحمة كلحمة النسب بنص الحديث ، والنسب لا يورث وانما هو سبب للارث • واذا اردت زيادة الايضاح فراجع المغني والشرح الكبير ٢٤١/٧ •

ثانيا : حق المطالبة بحد القذف : وهو حق شخصي عند جمهور الفقهاء فلا يعتبر من التركة عندهم •

ويروى عن الشافعية انهم يقولون : بان حق المطالبة بالقذف يدخل ضمن التركة • وهذه الرواية ـ عند التحقيق ـ مبنية على قول ضعيف عندهم يستدل له : بان الجناية ـ في القذف ـ وجبت على عرض المقذوف ، وعرضه حق له فاشبه القصاص الذي اعتبر حقا للمجني عليه لانه بدل نفسه التي هي حقه واعطي لذلك حكمه وهو توارثه • ولهذا يجوز ـ عندهم ـ الاعتياض بالمال عنه كما جاز الاعتياض عن القصاص به ، ولا يغير من اعتباره محلا للمعاوضة ما يقوله الشافعية : من انه اذا اعتيض عنه بالمال سقط الحق ولم يجب المال • لان وجوب المال وعدمه لا يغير من صلاحية هذا الحق للمعاوضة المالية • الا ان الرأي المعتمد عند الشافعية ، كما هو عند مالك ، واحمد في احدى الروايتين ـ يقوم على اساس ثبوت حق المطالبة بحد القذف على اساس الثبوت الابتدائي ، لا بطريق الوراثة عن المقذوف • وهو بهذا الاعتبار لا يكون من التركة • انظر : الفروق للقرافي : الفرق (٩٧) و (١٠٠) والقواعد لابن رجب ص ٣٢٦ •

على الرغم من ماليتها المعتبرة في بعض جهاتها ، لما يترتب عليها من اعادة ملكية زالت لا الى عوض ـ الا ان الناحية الشخصية فيها غالبة • لان الانتفاع مترتب على حياة الشخص المنتفع على اكثر تقدير ، وان في الهبة معان شخصية خاصة كتوثيق المودة والصلة والبر وهي امور تختص بالواهب قدرها قبل موته فلا يحق لاحد ابطالها من بعده •

وفي ذلك يقول القرافي رحمه الله ، فيما ينتقل الى الوارث من الحقوق وما لا ينتقل :

« الضابط لما ينتقل اليه ما كان متعلقا بالمال ، أو يدفع ضررا عن الوارث في عرضه بتخفيف ألمه • وما كان متعلقا بنفس المورث وعقله وشهواته لا ينتقل للوارث • والسر في الفرق : ان الورثة يرثون المال فيرثون ما يتعلق به تبعا ، ولا يرثون عقله ولا شهوته ولا نفسه فلا يرثون ما يتعلق بذلك ، وما لا يورث لا يرثون ما يتعلق به » الفروق ٣/٢٧٦ •

٦ ـ ما اختلف فيه الفقهاء :

اختلف الفقهاء في اعتبار غير ما تقدم من الحقوق : تركة او عدم اعتباره كذلك • ومنشأ الاختلاف يقوم على اختلاف الاصل الذى بنى عليه كل فريق ما ذهب اليه •

فالاصل عند الجمهور ، هو : ان تورث الحقوق والاموال ، الا ماقام دليل على مفارقة الحق في هذا المعنى للمال • ولذلك اعتبروا ان حق الموصى لهبالانتفاع بالمنفعة الموصى بها له ـ كسكنى الدار ـ تركة تنتقل الى ورثته بعد موته ، في المدة الباقية وقد اعتبر الجمهور ـ ايضا ـ حق الخيار وحق الشفعة والقصاص ونحوها تركة[١٨] • لان ذلك كله يدخل تحت قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ « من ترك مالا او حقا فلورثته » على تفصيل سنعرض له في مكانه•في حين ان الاصل عند الحنفية ، هو : ان يورث

---

(١٩) انظر : البحيرمي ٣/٢٥٧ وحاشية الدسوقي ٤/٤٦١ وكشاف القناع ٢/٥٢١ •

المال دون الحقوق ـ وبهذا قال ابن حزم ـ الا ما قام دليل على الحاقه بالمال من الحقوق[20] .

أدلـة للمختلفين :

ذكرنا ان للخلاف بين الفقهاء في اعتبـار الحقوق تركـة او عدمه موضعين : الاول : هل الاصل هو ان تورث الحقوق كالاموال اولا[21] . الثاني . مدى امكان الحاق هذا الحق او ذاك بالمال او عدمه .. وبالنظر في هذين الموضعين من اختلاف الفقهاء تنجلي وجهات النظر ، ويتضح ما اكد به كل فريق ما ذهب اليه : على الفصيل التالي :

الموضع الاول :

هل الاصل ، هو : ان تورث الحقوق المجردة كالاموال او لاتورث ؟ اختلف القهاء في ذلك فكانوا فريقين :

رأي الفريق الاول :

ذهب الحنفية وابن حزم من الظاهرية الى عدم اعتبار الحقوق تركة فلا تورث .

الادلـة :

استدل هؤلاء بالنظر فقالوا : ان انتقـال الاعيـان من الميت الى من يخلفه ثبت شرعا بالدليل السمعي وهو : قوله صلى الله عليه وسلم : « من ترك مالا فلورثته ... » والحقوق المجردة ليست مالا فلا تنتقل ، وعلى هذا فهي ليست من التركة ، اما الحقوق غير المجردة كحقوق الارتفاق فهي تابعة للمال والتابع يسير في الملكية مع المتبوع ، وينتقل في الخلافة كما ينتقل المتبوع . وقالوا ـ ايضا ـ ان غير الاموال من الحقوق المجردة لايثبت فيها حق الانتقال الا اذا توفر لها الدليل السـمعي . وهو لم يتوفر ونفي

---

(20) انظر : البدائع ٧/٣٨٦ .

(21) انظر : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/٢١٠ .

المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي .

الايـرادات :

اولا : يرد على استدلال الحنفية بعدم ورود الدليل السمعي على كون الحقوق تركة : ان الدليل على ذلك قد ورد فعلا ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك مالا أو حقا فلورثته ، ومن ترك كلا أو عيالا فالي » .

ثانيا : ويرد على عدم اعتبار الحقوق مالا فلا تكون تركة عندهم : انهم يقولون بثبوت بعض الخيارات للوارث . كخيار العيب ، وفوات الوصف المرغوب فيه . وهذه من الحقوق . وهو يتناقض مع قولهم : ان الحقوق لاتورث .

دفع الايرادات :

وقد دفع الحنفية هذه الايرادات عن ادلتهم فقالوا : ان الثابت من الحديث قوله : « او مالا » فقط في الصحيح ، واما الزيادة الاخرى فلم تثبت عندنا وما لم يثبت لا يتم به الدليل .

أما الايراد الثاني فقد قالوا فيه : ان المنتقل الى الورثة في هذه الصور اعيان مالية كانت مملوكة للمورث له فيها خيار ان يفسخ ، فهم يملكونها على هذه الصفة ، فثبت لهم الخيار بهذا . ومثل ذلك خيار التعيين ، فانه ينتقل الى الوارث ابتداء تبعا لانتقال ملك المورث الى الوارث مختلطا بملك غيره ، فكان له تعيين ما هو ملك لمورثه . وكذا حق القصاص وحق العفو عن القاتل ونحوها فانها تثبت للوارث ابتداء[٢٢] .

رأي الفريق الثاني :

ذهب الجمهور الى اعتبار الحقوق ، التي لم يقم الدليل على مفارقتها للمال ، تركة فتورث .

---

(٢٢) الشيخ احمد ابراهيم ـ المصدر السابق .

الادلـة :

استدل الجمهور على رأيهم بما يلي :

اولا : بالحديث السابق : « من ترك مالا او حقا فلورثته » •

ثانيا : بالقياس القائم على اعتبار الاموال اصلا ، والحقوق فرعا وعلة الحكم هي الملكية[٢٣] • فقالوا : ان هذه الحقوق كانت مملوكة للمورث حال حياته ، وظلت على ملكه الى وفاته ، وكان ملكه لها ملكا لازما كملكه للاعيان ، وكل ما كان مملوكاللانسان ملكا لازما وجب أن يورث عنه ، وتتلعق به الحقوق بعد موته •

الايـرادات :

ان اسـتدلالهم بالحديث لم يسلم لهم من القول ، فقـد انكر بعض الحنفية هذه الزيادة وهي قوله « أو حقا » وقالوا : لا يبعد ان تكون زيادة من الراوى فلا يحتج بها[٢٤] • واما قياسهم فهو منتقض العلة • لان من الحقوق المملوكة مالا ينتقل بالوراثة مع تحقق العلة فيها وهي الملكية ومن ذلك قول المالكية : ان خيار الاب فى رد هبته لا يورث •

دفع الايرادات :

ان انكار بعض الحنفية للزيادة : مجرد احتمال لم يقيمـوا عليـه دليلا على ان فى اعتراف بعض الحنفية الآخرين بها ما يقوى ما ذهب اليه الجمهـور •

واما القدح في العلة فقد اجاب الجمهور عنها : بان الملكية جزء من العلة ، واما العلة بتمامها فهي مجموع الملكية والمالية • أى مجموع وصفين هما : ان يكون الحق مملوكا ، وان يكون حقا ماليا أى متعلقا بالمال على وجه يجعله متقوما فى عرف الناس ومعاملتهم ، فاذا ما تحققت فى حق انتقل عند الوفاة بالوراثة الى الورثة كحق الشفعة وحق قبول الوصية وحق خيار

---

(٢٣) الفروق ٣/٢٧٥ •

(٢٤) تكملة فتح القدير ٩/١٥٥ •

الشرط وما الى ذلك[٢٥] .واما الايراد على القياس بقول المالكية : ان خيار الاب في رد هبته لا يورث . فقد اجابوا عنه ، بان هذا الخيار راجع الى صفة في اب لا توجدفي غيره وهي الابوة ، وما كان راجعا الى صفة العاقد وليس الى صفة العقد لا يورث[٢٦] .

الترجيح :

لا مجال لترجيح احد الرأيين على الآخر من حيث قوة الادلة وضعفها فهي تتكافأ قوة وضعفا . الا ان لنا ان نرجح رأي الجمهور من حيث انه اقوى على تحقيق المصلحة التي تقتضي ان يكون الوارث خليفة للمورث في كل ما يكون له من مال أو حق مالي ، وهذا هو الاساس الذى تقوم عليه مصالح الناس ومعاملاتهم .

الموضع الثاني :

مدى الحاق هذا الحق أو ذاك بالمال وعدمه . وقد سبق لنا بيان ما اتفق عليه الفقهاء من الحقوق الشخصية التي لا تعتبر مالا فلا تعتبر تركة .

والكلام هنا في الحقوق التي اختلف الفقهاء فيها . وهي نوعان :

النوع الاول

الحقوق الملحقة بالحقوق الشخصية

وهي ـ في الجملة ـ حقوق لا يخفى ما فيها من مالية لتعلقها بالاموال ومن هنا الحقها بعض الفقهاء بالحقوق الملحقة بالاموال ، فاعتبرها من التركة ويجري فيها التوارث ، أما البعض الآخر من الفقهاء فقد سلك فيها مسلك الحقوق الشخصية المحضة ، بناء على ما روعي في اثباتها لاصحابها من معان واوصاف وخصوصيات امتازوا بها عن غيرهم ، فاعطيت لهم وقد اتفق

---

(٢٥) احمد ابراهيم . التركة والحقوق المتعلقة بها ص ١٠ .

(٢٦) بداية المجتهد ٢/٢١٠ .

الفقهاء على تغليب خصوصيتها فلم يجروا فيها التوارث ما عدا حقين • وفى تفصيل موجز نتكلم عن : حق المدين فى الاجل الذى اجل اليه اداء الدين، وحق اجازة تصرف الفضولي • لنقف على جوانب من تصور الفقهاء لانضمام هذين الحقين الى التركة أو عدمه تبعا لتغليب كل منهم الجانب الذى يراه غالبا على الجانب الآخر من الصفة المالية ، أو الشخصية •

اولا ـ حق المدين في تأجيل الدين :

المعروف ان اجل الدين حق للمدين • فاذا اتفق المتعاقدان على تأجيل الدين فان الدائن لا يملك اسقاط هذا الحق الثابت للمدين بالاتفاق بينهما • الا ان الفقهاء اثبتوا حالات يسقط فيها حق المدين بالاجل • وهي :

اولا : حلول وقت الدين • فلا خلاف بين الفقهاء في ان حق الاجل يسقط بحلول وقت الوفاء وهو واضح •

ثانيا : تنازل المدين عنه • فاذا كان الدين مؤجلا ، فتنازل المدين عن الاجل صار حالا عند جمهور الفقهاء • لانه تنازل عن حق خالص له ، ويستثنى من ذلك المسلم فيه ، فليس للمسلم اليه ان يجبر المسلم على اخذه اذا كان امتناعه عن تسلمه لغرض صحيح ، فان لم يكن كذلك اجبر على اخذه • وذهب الظاهرية الى ان تنازل المدين عن الاجل ليس ملزما ، فله ان يرجع عنه ، وليس له ان يجبر الدائن على اخذ دينه قبل اجله ، ولا للدائن ان يجبره على ادائه كذلك ، احتراما لما تعاقدا عليه ، ووجب عليهما الوفاء به ، فاذا تم القبض بتراضيهما فلا مانع منه[٢٧] •

الا ان الرأى الذى يجب ان يقال ، هو : ان تغيير الاجل ـ تقديما أو تأخيرا ـ متى تم بتراضيهما وجب الوفاء به وان لم يكن مقترنا بالعقد لانها معاملة ماليه وجدا فيها مصلحة لهما ، وليس هناك مانع شرعي يمنع منهـــا •

---

(٢٧) المحلى ٨/ ٨١ •

ثالثا : الحكم بافلاس المدين • فقد ذهب المالكية والشافعي – في قول له – والحنابلة – في احدى الروايتين – الى ان الاجل يبطل بتفليس المدين، فيحل الدين لان المدين اذا افلس تعلقت ديونه بامواله ، كما تتعلق ديون الميت بتركته ، فيبطل الاجل ويحل الدين في كل منهما[٢٨] •

وذهب الحنفية الى ان الاجل لا يسقط بالتفليس ، وهو قول آخر الشافعي ، ورواية اخرى عن احمد • لان الاجل حق للمدين ثبت ترفيها له وتخفيفا عليه ، والمفلس احوج الى التخفيف والترفيه • اما الميت : فان الاجل يسقط في حقه • لانه ليس اهلا للترفيه ، ولا محلا للمطالبة ، ولا دخل لتعلق الدين بالمال في الحالتين[٢٩] •

رابعا : موت المدين ، وهذا هو موضوع بحثنا • وقد اختلف الفقهاء في سقوط الاجل به فمنهم من اسقطه ولم يعتبره من التركة فلا ينتقل الى الورثة بالخلافة ، ومنهم من عده كذلك وحكم بانتقال الحق الى الورثة بالخلافة ، واليك تفصيل القول في ذلك •

الاجل في الدين حق يدور بين ناحيتين :

الاولى : الناحية الشخصية : فهو متصل بشخص المدين ، حيث نظر الدائن فيه الى شخص المدين لامانته ، أو لغرض التيسير عليه لاعتبار في شخصه دفع الى ذلك •

الثانية : الناحية المالية : لانه متصل بالمال من حيث تأثيره في اثمان السلعة بالزيادة كما هو الحال في الاثمان المؤجلة •

وقد اتجه جمهور الفقهاء الى ملاحظة الناحية الاولى فلم يعتبروه تركة فلا ينتقل الى وارث المدين بعد الموت[٣٠] •

---

(٢٨) الولاية على المال حسب الله ص ١٣٣ •

(٢٩) المغني ٤/٥٥١ •

(٣٠) انظر : الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٨٧ •

قال الشافعي رحمه الله[31] : « واذا مات الرجل وله ديون الى اجل فهي الى اجلها لا تحل بموته • ولو كانت الديون على الميت الى اجل فلم اعلم مخالفا حفظت عنه ممن لقيت بانها حالة يتحاص فيها الغرماء » •

وقد ساق الشافعي ـ رحمه الله ـ على ذلك دليلين :

الاول : انه لما كان غرماء الميت احق بماله في حياته منه كانوا احق بماله بعد وفاته من ورثته ، فلو تركنا ديونهم الى حلولها كما يدعها في الحياة • فانا نكون قد منعنا الميت ان تبرأ ذمته ، ومنعنا الوارث ان يأخذ الفضل عن ديون غريم مورثه •

الثاني : ما رواه بالسند الى ابى هريرة ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : « نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عند دينه » •

وجه الاستدلال : ان المال لا يجوز اعطاؤه الى الورثة قبل سداد ديونه • فلو وقف الى حين حلول اجل الدين لكان ذلك سببا الى ترك روحه معلقة بدينه • ولما كان المال لا يعطى الى الورثة ، وهو قد يكون معرضا للهلاك ، فالاولى ان يحل أجل الدين ، ثم يعطى للورثة مافضل منه •

وقد خالف في ذلك الحنابلة ـ في احدى الروايتين عندهم • فقالوا ان الاجل لا يحل بالموت لان الاجل حق المدين ، وقد كان شرطا لالتزامه بالعقد الموجب له واساسا لرضاه به • وقد جرت العادة الغالبة بان يكون للاجل اثر في مقدار الدين ، حتى ان العين لتباع بثمن اقل اذا كان ناجزا ، وبثمن اكثر اذا كان مؤجلا • ولهذا لا يملك الدائن اسقاط الاجل ، والموت لم يشرع مبطلا للحقوق ، وانما هو ميقات لخلافة الوارث عن المورث فيما له من حقوق وما عليه في التركة من واجبات ، فيبقى الدين في ذمة الميت ـ على ضعفها ـ من تعلقه باعيان التركة لتعينها للوفاء له •

الا ان ما ذكره الجمهور من الادلة ـ السابقة ـ رد مقنع على هذا

---

(٣١) انظر : الام ١٨٨/٧ •

الاتجاه وقد احسن ابن قدامه رحمه الله عرض الموضوع فقال[٣٢] : « وان مات وعليه ديون مؤجلة ، فهل تحل بالموت ؟ فيه روايتان ، احدهما : لاتحل اذا وثق الورثة ، وهو قول ابن سيرين وعبدالله بن الحسن واسحاق وابى عبيد . وقال طاووس وابو بكر بن محمد والزهرى وسعيد بن ابراهيم : الدين الى أجله ، وحكي ذلك عن الحسن .

والرواية الاخرى : انه يحل بالموت ، وبه قال الشعبي والنخعي وسوار ومالك والثورى والشافعي واصحاب الرأى . لانه لا يخلو اما ان يبقى في ذمة الميت ، أو الورثة ، أو يتعلق بالمال .

وهو لايجوز بقاؤه فى ذمة الميت لخرابها وتعذر مطالبته بها . ولا فى ذمة الورثة لانهم لم يلتزموها ، ولا رضي صاحب الدين بذممهم وهي مختلفة متباينة . ولا يجوز تعليقه على الاعيان وتأجيله . لانه ضرر بالميت وصاحب الدين ولا نفع للورثة فيه . اما الميت : فلأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الميت مرتهن بدينه حتى يقضى عنه ، واما صاحبه فيتأخر حقه ، وقد تتلف العين فيسقط حقه ، واما الورثة فانهم لا ينتفعون بالاعيان ولا يتصرفون فيها ، وان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حق الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم » .

هذا ما قاله ابن قدامة حكاية عن رأى الجمهور وادلتهم . واستطرد بعد ذلك فى ذكر أدلة الرواية الاخرى عند الحنابلة وهي ما توافق القوانين الوضعية الغربية فى ان الاجل فى الدين متصل بالدين ذاته لا بشخص المدين[٣٣] . فقال : « ولنا : ان الموت ما جعل مبطلا للحقوق ، وانما هو ميقات للخلافة وعلامة على الوراثة . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : من ترك حقا او مالا فلورثته .. فعلى هذا يبقى الدين فى ذمة الميت كما كان ، ويتعلق بعين ماله كتعلق حقوق الغرماء بمال المفلس عند الحجز

---

(٣٢) انظر : المغني ٤/٤٨٥ .

(٣٣) مصادر الحق للسنهورى ٦/٦٥ .

عليه • فان احب الورثة اداء الدين والتزامه للغريم ويتصرفون فى المال • لم يكن لهم ذلك الا ان يرضى الغريم ، أو يوثقوا الحق بضمين مليء أو رهن يثق به لوفاء حقه • فانهم قد لا يكونون املياء ولم يرض بهم الغريم فيؤدى الى فوات الحق • وذكر القاضي ان الحق ينتقل الى ذمم الورثة بموت مورثهم ، من غير ان يشترط التزامهم له ، ولا ينبغي ان يلزم الانسان دين لم يلتزمه ولم يتعاط سببه • ولو لزمهم ذلك لموت مورثهم للزمهم وان لم يخلف وفاء • وان مات المفلس وله غرماء ؟ بعض ديونهم مؤجل وبعضها حال ، وقلنا : المؤجل يحل بالموت ، تساووا فى التركة فاقتسموها على قدر ديونهم • وان قلنا : لا يحل بالموت ، نظرنا ، فان وثق الورثة لصاحب المؤجل اختص اصحاب الحال بالتركة ، وان امتنع الورثة من التوثيق حل دينه وشارك اصحاب الحال لئلا يفضى الى اسقاط دينه بالكلية » •

خلاصة الامر : ان جمهور الفقهاء ذهبوا الى ان الاجل ينتهي بوفاة المدين ولا ينتقل الى حقه فى ذلك الى الورثة • وهو مروى ايضا عن ابن عمر والحسن البصري والشعبي وغيرهم عند الحنابلة وذلك • لان فى بقاء الاجل بعد موت المدين اضرارا بالمدين والدائن والورثة •

أما ضرر المدين : ففي بقاء نفسه معلقة بدينه حتى توفي عنه •

واما ضرر الدائن : فبتأخير دينه ومنعه من استثماره الى وقت قد يهلك فيه المال فيضيع حقه •

واما ضرر الورثة : فبحبس حقهم فى التركة ومنعهم من استثماره حتى يوفى الدين • وقد استثنى المالكية من ذلك • ما اذا كان المدين قد اشترط عدم حلول الدين بموته او كان موته بسبب الدائن •

واستثنى ابن سيرين وعبدالله بن الحسن واسحاق بن راوية وابو عبيدة : ما اذا استوثق الدائن لدينه برهن يعادل مقدار الاقل من الدين

وقيمة التركة ، أو بكفيل بمثل ذلك ، فحينئذ يبقى الدين الى اجله ، وهو رواية عند الحنابلة .

وذهب طاووس وابو بكر بن محمد والزهري وسعيد بن ابراهيم : الى ان الدين لا يحل بموت المدين ، بل يبقى الى اجله . وقد اوفى ابن قدامة توجيه هذا الرأي .

اما وفاة الدائن :

فلا أثر لها في اجل الدين . لانه حق المدين الذى لا يزال حيا خلافا للظاهرية ، فقد قالوا : ان الاجل اثر لاتفاق بين متعاقدين ، فيسقط مع آثاره بموت احدهما[٣٤] .

وقد اخذ المشرع العراقي برأي الجمهور في عدم سقوط اجل الدين بموت الدائن ، وسقوطه بموت المدين ، الا اذا كان مضمونا بتأمينات عينية وهو ما ذهب اليه الحنابلة في الرواية الاخرى . فقد نصت المادة (٢٩٦) م . ع على ان : « الدين لا يحل بموت الدائن ويحل بموت المدين الا اذا كان مضمونا بتأمينات عينية » .

ثانيا ـ حق المالك في اجازة تصرف الفضولي :

اختلف الفقهاء في النظرة الى حق المالك في اجازة تصرف الفضولي . فمنهم من الحقها بالحق الشخصي فلم يعتبرها تركة ، ومنهم من الحقها بالحق المالي فجعلها كذلك .. وكانوا في هذا فريقين :

الفريق الاول : على ان حق المالك في اجازة تصرف الفضولي هو حق شخصي أو هو من قبيل الحق الشخصي من حيث عدم انتقاله بالوراثة . والى هذا ذهب الحنفية ، والشافعية ، وابو ثور ، وابن المنذر ، وابن

---

(٣٤) المحلى ٨/٩٤ .

حزم[٣٥] وهو احدى الروايتين عن المالكية والحنابلة[٣٦] ٠ فانه على الرغم من ظهور مالية هذا الحق باعتباره اثر من آثار الملك ، ونتيجة لثبوته - عند الحنفية ، القائلين بصحة عقد الفضولي ، اذا اجازه المالك - الا انهم الحقوه

---

(٣٥) على ان هؤلاء اختلفوا فى الاصل الذى هو مستند الحكم ٠ فغير الحنفية يستندون الى ان تصرف الفضولي يقع باطلا فلا تلحقه اجازة المالك الاصلي ، فلان لا تلحقه اجازة الوارث اولى ٠ لان صحة العقود - عندهم - نتيجة لوجود الولاية الشرعية ، وهى انما تكون بالملك او بالاذن السابق من المالك ٠ ويستدلون على هذا بقوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام : « لا تبع ما ليس عندك » ٠

اما الحنفية فانهم يرتبون حكمهم على اصلهم فى : ان الاجازة تستند الى وقت التصرف من جهة ، وتكون انشاء من جهة اخرى ٠ فوجب ان يكون المالك موجودا وقت صدور التصرف مراعاة لحق الاستناد ، كما يجب ان يكون موجودا وقت الاجازة مراعاة لحق الانشاء ٠ فاذا مات بين الوقتين لم تعد الاجازة ممكنة فلا يتصور انتقالها الى الوارث ٠ ومن هنا كانت ملحقة بالحق الشخصى بهذا الاعتبار ٠

وقد ذكر الشيخ علي الخفيف تعليلا آخر لعدم انتقال هذا الحق الى الوارث عند الحنفية فقال فى مقالته فى مجلة القانون والاقتصاد السابقة : « ان العقد الموقوف الذى يباشره الفضولي يفيد حكما موقوفا كذلك ، فعقد البيع الذى يباشره الفضولى يفيد المشترى ملك البيع ، الا انه ملك موقوف الظهور على الاجازة ، ومن المقرر : انه اذا طرأ على الحكم الموقوف حكم بات ابطله ٠ لانه طروء يعد فى الحقيقة والواقع اعراضا عن الاول ونقضا له » ٠ والنتيجة هي : ان ملكية المبيع تنتقل بالوفاة الى الوارث الذى يملكها ملكا باتا ، وهذا الملك البات قد طرأ على ملك موقوف هو ملك المشترى من الفضولى فيبطله ٠ لان القاعدة عندهم : ان تصرف الفضولى يبطل بالابطال ٠

(٣٦) ذلك ان الحنابلة والمالكية فى هذه الرواية لا يعترفون بصحة تصرف الفضولى كما هو الحال عند الشافعية ومن وافقهم ، ولنفس السبب الذى تقدم ، وقيد المالكية - فى هذه الرواية - عدم صحته بكون تصرف الفضولى - حينئذ - من قبيل التبرعات كالهبة والوقف ٠ فان كان تصرفه من قبيل المعاوضات ، فهو صحيح موقوف على الاجازة كما هو الحال فى الرواية الاخرى عندهم ٠

بالحق الشخصي الذي لا ينتقل الى الورثة [٣٧] • من جهة ان : ولاية الفضولي الثابتة من وقت التصرف ، مستمدة من ولاية المالك او من يقوم مقامه من ولي او وصي أو وكيل ، ومستندة اليها ، وعلى هذا فان الاجازة لا تقبل الا ممن كان ذا شأن شرعي وولاية وقت صدور الفضولي • لكى يكون لذلك اثره فى صحة الاحكام اللاحقة المستندة الى وقت التصرف • فلما مات صاحب الشأن أو ذو الولاية بعد التصرف وقبل الاجازة كذلك فانه لا يملك ان يملك الفضولي مالا يملك • فتبين ان حق الاجازة خاص بصاحب الشأن[٣٨] •

الفريق الثاني : على ان حق اجازة تصرف الفضولي يـورث عن صاحب الحق فى ذلك • وهو مقتضى مذهب المالكية والحنابلة فى احدى الروايتين عنهما ، وهو رواية عن الشافعي ايضا • وهو مترتب على اعتبارهم تصرف الفضولي صحيحا موقوفا على اجازة المالك سواء أكان تصرفه من قبل التبرعات أو المعاوضات ، استدلالا بما عند البخارى احمد وابى داود من حديث عروة بن ابى الجعد البرقي : ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ اعطاه دينارا ليشترى به اضحية فاشترى به شاتين ، ثم باع احداهما بدينار وجاء بشاة ودينار الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فدعا له فى بيعه بالبركة «. ومثله ما عند الترمذى من حديث حكيم بن حزام قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بارك الله لك فى صفقتك ، فاما الشاة فضح بها ، واما الدينار فتصدق به » •

فاذا كان الاصل عند هذا الفريق من الفقهاء : صحة تصرف الفضولي،

---

(٣٧) وهذا مترتب على اصل الحنفية فى ان عقد الفضولى اذا اجازه ذو الشأن يعتبر صحيحا نافذ الاثر منذ صدر • بحيث يكون نماء المبيع بعد تصرف الفضولى فى ملك المشترى • وهذا هو المانع الاصلى فى انتقال حق الاجازة الى الورثة •

(٣٨) القياس ـ عند الحنفية ـ ان عدم صحة تصرف الفضولى باجازة الوارث عام فى كل التصرفات • الا أن ابا حنيفة وابا يوسف استحسنا صحة اجازة الوارث لتصرف الفضولى فى القسمة •

ونفاذه باجازة صاحب الشأن • فان مقتضى ما قدمنـاه من منحى المالكية والحنابلة فى التوسع انتقال الحقوق من المورث الى الوارث ، يشير الى انهم لا يمانعون فى انتقال هذا الحق ايضا وعلى هذا يمكن اعتباره تركة كسائر الحقوق المالية •

هذا ما تيسر لنا تتبعه من آراء الفقهاء فى انتقال حق الاجل ، وحق الاجازةوان فى امهات الكتب الفقهية زيادة لمستزيد •

النوع الثانى

الحقـــوق المالية وملحقاتها

والحقوق المالية ـ كما قلنا ـ هي ما تنقلب فى النهاية مالا بالاقتضاء ، أو القبض ، أو المعاوضة ومن هنا كانت مالية محضة •

ومثلهـا في ذلك : الحقوق الملحقة بها • وهي الحقوق التي كانت ثابتة له ولها صلة بماله ولم تكن حقا مقصورا على شخصه ، فلا يلاحظ كسب ذلك الحق ناحية شخصية فيه وانما ثبتت له بملاحظة ما فيها من المالية ، وتعلق واضح بالمال •

وعلى هذا فان هذا النوع من الحقوق الصق بتركة المتوفى مما سبقه • لانه بعيد عن الاعتبار الشخصي بعدا يتفاوت نسبيا بين حق وحق وبقدر اتساع نسبة البعد عن الاعتبار الشخصي تتسع دائرة القائلين بضمنها الى التركة وانتقالها الى الورثة بالخلافة •• ومن هنا كان اجماع الفقهاء على اعتبار الحقوق المالية المحضة من التركة ولم يخالف فى ذلك من يعتد بخلافه • لان السبب الذى اوجب انتقال الاموال الى الورثة هو السبب الذى يوجب انتقال الحقوق المالية اليهم • لانها مالية محضة وعلى هذا فهي من الاموال • فى حين ان خلافا يعتد به بين الفقهاء وقع فى انتقال الحقوق الملحقة بالحقوق المالية • فذهب بعضهم الى انتقالها ومنع الآخرون ذلك • تبعا لقوة صلتها بالمال وعدمه •

لذا نرى ان نستعرض القسم الاول ، وهو الحقوق المتفق على عدها من التركة ، استعراضا سريعا ، ثم نعود لنبين القسم الثاني المختلف فيه ولنبين مدى الخلاف فيها والقواعد والاسس التي قام عليها •

اولا : الحقوق المالية المحضة :

اتفق الفقهاء على اعتبار الحقوق التالية : مالا ينتقل الى الورثة بالخلافة وهي :

أ ـ الدين : وهو حق مالي في ذمة المدين يستوفى بالمال ، وهو محل للمعاوضة به ، فصار له بذلك حكم المال • الا ما يسقط منه بالموت • كدين النفقة اذا لم يأذن القاضي للزوجة بالاستدانة على ذمة الزوج عند الحنفية ـ فان النفقة عندهم لا تتعلق بذمة الزوج الا اذا فرضت بالتراضي أو التقاضي • أما الجمهور : فانهم على ان النفقة تثبت في الذمة من وقت وجوبها وان لم تفرض بالقضاء أو التراضي ولا تسقط الا بالاداء أو الابراء، وهو ما أخذ به قانون الاحوال الشخصية العراقي في المادة (٢٤)[٣٩] •

ولا فرق في هذا بين نفقة الزوجة او نفقة الاقارب •

ب ـ حق التعلي : وهو الحق في استعلاء بناء على بناء آخر ، وهو بهذا حق مالي محض لانه في معنى المال • لصيرورته كذلك بالمعاوضة • فصار مما يورث تبعا للبناء المستعلى « العلو » كأن يموت مالك العلو ، وعلوه قائم على السفل ، ولم يختلف في ذلك الا ابن حزم الظاهري الذي ذهب الى نفي حق التعلي على الاطلاق • لان هذا الحق يتعلق بالهواء على زعمه، والهواء ـ في هذه الحالة ـ ليس مستقرا ولا منضبطا فلا يصح ان يملك ، فلا يباع •

الا ان ذلك لا يقدح في اتفاق الجمهور لان هذا الحق مندرج تحت عموميات القواعد في الشريعة الاسلامية • اذ لا يعدو ان يكون منفعة من

---

(٣٩) راجع كتابنا : الاحوال الشخصية ١٤٤/١ •

المنافع التي يجوز الاعتياض عنها بالمال[٤٠] •

جـ ـ حقوق الارتفاق :فان المالية فيها غالبة لتعلقها باعيان مالية وهي الارض التي تقررت عليها حقوق الشرب والمرور والمسيل ، وهي قابلة للمعاوضة المالية • وقد اجمع الفقهاء على جواز بيعها وانتقالها بالخلافة تبعا للعقار • وعلى هذه فهي من تركة الميت المالك للعقار المقررة له تلك الحقوق • وهي تنتقل للوارث بالخلافة تابعة ومستقلة • فلو ان مالك العقار باع عقاره ولم ينص في العقد على دخول حقوق الارتفاق التي له في العقد • فان العقار ينتقل الى المشترى بالعقد مجردا عن الحقوق المرتفقة به ، وتبقى تلك الحقوق في ملك البائع تنتقل الى وارثه بالخلافة اذا مات ـ وان منع بعض الفقهاء بيعها أو هبتها[٤١] • لان الملك بالارث يقع حكما لا قصدا ، ويجوز ان يثبت الشيء حكما لا قصدا •

معنى ذلك ان ثبوت الملك للوارث بطريق الارث عن مورثه امر تبعي • لانه نتيجة لخلافة الوارث عن مورثه فكان اثرا غير مقصود لهذه الخلافة • وهو في هذا كالخمر تملك حكما بالميراث ، وان لم تملك قصدا بسائر اسباب الملك • كأن يسلم مالكها ويموت بعد ذلك مباشرة قبل ان يتخلى عنها ، فانها تنتقل الى ورثته المسلين واصبحت ملكا لهم عن طريق تبعي ـ هو الخلافة ـ لم يقصد به الى تملكها • وهذا لا يمنع من ان يمنع المسلم

---

(٤٠) على الرغم من الاتفاق على ان حق التعلي من الحقوق المالية فان خلافا وقع بين الفقهاء على جواز بيعه استقلا عن البناء • فذهب الحنفية الى منعه لانه ـ مستقلا ـ ليس مالا لعدم امكان احرازه وذهب المالكية الى جواز ذلك ، على تفصيل ليس هذا مكانه • راجع كشاف القناع ، وشرح الحطاب ٤/ ٢٧٥ •

(٤١) انظر : الدرر شرح الغرر ٣٠٨/١ • وقد جاء فيه ما نصه : « ويورث الشرب ويوصى بمنفعته ، ولا يباع ولا يوهب ، والفرق : ان الورثة خلفاء الميت فيقومون مقامه في حقوق واملاكه ، وجاز ان يقوموا مقامه فيما لا يجوز تمليكه بالمعاوضات والتبرعات كالديون والقصاص والخمر فانها تملك بالارث » •

من تملكها قصدا بسبب من اسباب الملكية[٤٢] . ولم يخالف فى انتقالها مستقلة بالخلافة الا اهل الظاهر . على اعتبار عدم ماليتها اذا كانت مستقلة عن العقار المرتفقة به .

د ـ الديات والاروش : فهي حقوق مالية تجب اولا على الجاني حقا مملوكا للمجني عليه ، أو على حكم ملكه ان مات ، فيعتبر جميع ذلك من تركته التى تنتقل بالخلافة . وقد يقال : ان الميت لا يملك فلا يثبت له شيء بعد موته ، وبهذا يثبت حق الدية والارش للوارث ابتداء . لان سببها الموت فلا تجب الا بعده . ويترتب على هذا الرأى الذى قال بـه : مكحـول وشريك وابو ثور وداود الظاهرى ، ان ما يتحصل من هذه الحقوق من مـال لا يدخـل فى التركة بالمعنى الـذى توفى منها ديون الميت وتنفذ وصايـاه[٤٣] .

الا ان هذا الرأى مردود بان الميت قابل للتملك اذا باشر اسبابـه قبل الوفاة كما ذكرنا سابقا ؛ فى حالة ناصب الشبكة قبل موته فدخل فيها الصيد بعده . اضافة الى ما قرره الجمهور من ان الدية هي بدل نفس الميت ونفسه ملكه وقد تحقق سبب وجوبها فى حال حياة المجني عليه ، فتنتقل عنه بالوفاة الى من يخلفه كما تنتقل بقية التركته .

ثانيا ـ الحقوق الملحقة بالحقوق المالية :

الاصل فى هذه الحقوق : انها تتصل بمشيئة المورث لا بماله . ولما كانت المشيئة لا تورث . فان هذه الحقوق لا تورث ايضا . وبهذا قال من نظر اليها هذه النظرة . الا ان بعض الفقهاء وان سلموا بذلك ابتداء فانهم نظروا الى ماتؤدى اليه من مال او ما تتعلق به منه فالحقوها بالحقوق المالية فاجروا التوارث فيها على هذا الاساس . ووجه الحـاق هـذا النوع من الحقوق بالحقوق المالية ، هو انها لم تثبت لصاحبها لخصوصية فيه ، وانما

---

(٤٢) انظر : رد المحتار ٣١٦/٥ .
(٤٣) انظر : المغني لابن قدامة كتاب الجنايات ٢٥٩/٨ وما بعدها .

ثبتت له لما فيها من معنى المالية • وهذا المعنى ناتج عن تعلقها الواضح بالمال ، من حيث انها قدتكونائرا من آثار الملكية • كحق القصاص وحق الشفعة ، أو اثراليد مستقرة كحقوق الاحتجار والاختصاص عند من يقول بهما من الفقهاء • أو أثرا من آثار العقد • كحقوق الخيار ، وحبس الرهن • فهذه الحقوق تعتبر ــ في الجملة ــ تركة تنتقل الى الورثة على خلاف بين الفقهاء نعرض له بشيء من الايجاز •

أ ــ حق استيفاء القصاص أو العفو عنه :

ذهب بعض الفقهاء الى اعتبار حق القصاص من الحقوق الملحقة بالحقوق المالية بدليل جواز الاعتياض عنه بالمال • ومن هذ االحقوها بالتركة ، ويثبت للورثة بطريق الخلافة عن المورث ، أي انه لماعجز القتيل عن استيفائه بنفسه • فقد حل ورثته محله في ذلك • وعلى هذا فهو أثـر من آثـار ملكية المورث • لانه عوض عن نفسه التي جني عليها وهي ملكه ، وعلى هذا فهو يملك حق القصاص ابتداء • بدليل جواز عفوه عن القاتل بعد الجناية قبل الموت • فلما مات انتقل هذا الحق الى ورثته انتقال المال •

واالى هذا ذهب الشافعي واحمد ــ في رواية عنهما ــ[٤٤] وهو قول ابى يوسف محمد من الحنفية • ويرد على رأى الصاحبين في ذلك : انهما اجازوا عفو الوارث عن القاتل قبل وفاة المورث • وهذا يناقض رأيهما في انتقال حق القصاص بالوراثة • لانه لا ميراث الا بعد موت • ويمكن دفع هذا الايراد ، بان : صحة عفو الوارث حينئذ انما هو بطريق الاستحسان فقط[٤٥] ، تحقيقا للمنة والفضل •

---

(٤٤) الرواية الاخرى عن الشافعي ، هي : ان هذا الحق لا يثبت لكل الورثة وانما هو للوارث نسبا لا سببا • لانقطاع السبب بالموت كالزوجية • وهو رأى المالكية ايضا • اذ انهم يثبتونه ابتداء لاقرب عاصب ذكر راجع : الزرقاني على الموطأ ٤/٢٠٥ •

(٤٥) ونظير ذلك : اداء الزكاة عند توفر النصاب وقبل حلول الحول • فانه يجزى حينئذ وان لم تجب الزكاة على صاحب النصاب بعد •

أما ابو حنيفة واحمد - في اشهر الروايتين -[٤٦] فانهما على اصل ان حق القصاص يثبت للوارث ابتداء ، لا بطريق الوراثة عن المورث • وعلى هذا فلا يعتبر هذا الحق من التركة • لانه لا يجب الا بعد الوفاة • والمقتول بعدها ليس اهلا لاستحقاق شيء حتى يثبت له الحق ، فكيف يخلفه مورثه في حق لم يملكه ؟ •

ويترتب على هذا الرأى ان حق القصاص يثبت لكل وارث ابتداء باعتبار انه خليفة القتيل ، وله ان يتصرف في حقه استيفاء واسقاطا بالعفو أو بالصلح • لانه تصرف في خالص حقه ، على اعتبار ان كل وارث انما هو خليفة عن القتيل فكأنه هو •

ب - حق الشفعة :

الحق الشافعية[٤٧] ، والمالكية[٤٨] ، حق الشفعة بالحقوق المتعلقة بالحقوق المالية على اعتبار انه يفضي الى تملك المال المشفوع فيه ، وبهذا تكون صفة المالية غالبة عليه • ويترتب على هذا الرأى ان يكون حق الشفعةمن ضمن التركة التي تنتقل الى ورثة الشفيع • لان الحاقها بالمال يجعلها داخلة في عموم قوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك مالا أو حقا فلورثته » •

والى هذا ذهب ابن حزم واحمد ، فاجريا التوارث في هذا الحق على شرط ان يكون الشفيع قد طلب هذا الحق قبل وفاته • وهما على اصل ان حق الشفعة يثبت للشفيع بالطلب ولا يثبت له ابتداء • وجه ذلك عندهما : أن هذا الحق يتقرر بالطلب ، ولا يؤثر في ذلك ، بعدئذ - تأخير المخاصمة أو تأخير التسليم • في حين انه قبل الطلب لا يتقرر حقا له ، فيسقط بتأخير الطلب عن وقته ومن ثم فانه يسقط بالوفاة • قال ابن قدامة : « اذا طالب بالشفعة ثم مات ، فان حق الشفعة ينتقل الى الورثة قولا واحدا»

---

(٤٦) راجع القواعد لابن رجب ص ٣١٥ وما بعدها •
(٤٧) المهذب ٣٨٣/١ •
(٤٨) بداية المجتهد ٢١٨/٢ •

ذكره ابو الخطاب وقد ذكرنا نص احمد عليه • لان الحق يتقرر بالطلب ، ولذلك لا يسقط بتأخير الاخذ بعده ، وقبله فيسقط ،[٤٩] •

أما الحنفية : فقد الحقوا هذا الحق بالحقوق الشخصية التي هي ثمرة مشيئة الشفيع ورغبته • لانه ان شاء طلب ، وان شاء ترك • ولابقاء للمشيئة والرغبة بعد الموت ، فينتهي هذا الحق به • وهو في ذلك كحق الواهب في الرجوع عن هبته من حيث انه حق شخصي تابع للمشيئة والرغبة فلا ينتقل الى الورثة باتفاق الفقهاء[٥٠] •

والى هذا ذهب اسحاق وسفيان الثوري وابن عيينة واحمد ، في حالة موته قبل ان يطلبها[٥١] •

ورأى الحنفية هذا منتقض بما ذهب اليه الصاحبان من اعتبار حق القصاص تركة يرثه الوارث عن القتيل • وهو ليس الا ارادة القتيل ورغبته • ان شاء طلبه وان شاء عفا عنه •

ثم ان كونه رغبة أو ارادة لا يمنع من اعتبار ماليته الغالبة • لان الرغبة في هذه الحالة لا تتعلق الا بشيء له وجود • وهو هنا عين مالية معينة ، والرغبة في استعمال حق الشفعة تؤدي الى الملكية ، ومن هنا فانها اقرب بكثير الى الحق المالي منه الى الحق الشخصي ، وكون اختياره صفته، لا يمنع من تعلق هذه الصفة بالمال[٥٢] •

وقد اجاب الزيلعي ـ رحمه الله ـ عن هذه الايرادات فقال : انه مجرد حق ، وهو حق التملك ، وانه مجرد رأي ، وهو صفته (أي المورث) فلا يورث عنه • بخلاف القصاص • لان من عليه القصاص صار كالمملوك لمن له القصاص ، ولهذا اجاز اخذ العوض عنه ، وملك العين يبقى بعد الموت فأمكن ارثه ، بخلاف الشفعة • لانها مجرد حق ، اذ هي مجرد

---

(٤٩) انظر المغني ٥/٣٤٧ •
(٥٠) البدائع ٥/٢٢ •
(٥١) المغني ٥/٣٤٦ •
(٥٢) انظر : الفروق للقرافي ٣/٢٧٩ •

الرأى والمشيئة ، ولهذا لا يجوز الاعتياض عنها ، وكذا لا يمكن ارثها . ولان الشفيع يزول ملكه بالموت عن داره التي يشفع بها ، ويثبت الملك فيها للوارث بعد البيع ، وقيام ملك الشفيع فى التي يشفع بها من وقت البيع الى الاخذ بالشفعة شرط ، ولم يوجد فى حق الميت وقت الاخذ ولا فى حق الوارث وقت البيع ، فبطلت . لانها لا تستحق بالملك الحادث بعد البيع ولا بالملك الزائل وقت الاخذ . وانما لا تبطل بموت المشترى . لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه ، وانما حصل بالانتقال الى الورثة فى الدار المشفوعة ، وذلك حقه . كما اذا انتقل الى غيره بسبب آخر فينقضه ويأخذها بالشفعة كمن ينقض سائر تصرفاته[٥٣] .

وقال ابن قدامة ـ حكاية عن رأى الحنابلة فى حالة موته قبل الطلب : « ان الشفيع اذا مات قبل الأخذ بها ، لم يخل حاله من حالين . احدهما : ان يموت قبل الطلب بها ، فتسقط ولا تنتقل الى الورثة ، وقال احمد : الموت يبطل به ثلاثة اشياء : الشفعة ، والحد اذا مات المقذوف ، والخيار اذا مات الذى اشترط الخيار لم يكن للورثة . هذه الثلاثة الاشياء انما هي بالطلب ، فاذا لم يطلب فليس تجب ، الا ان يشهد : اني على حقي من كذا وكذا واني قدطلبته . فان مات بعده كان لوارثه الطلب به ، وروى سقوطه بالموت عن الحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي ، وبه قال الثورى واسحاق واصحاب الرأى ، وقال مالك والشافعي والعنبرى : يورث قال ابو طالب : ويتخرج لنا مثل ذلك . لانه خيار ثابت لدفع الضرر عن المال فيوروث كخيار الرد بالعيب . ولنا انه حق فسخ ثبت لا لفوات جزء ، فلم يورث كالرجوع فى الهبة ، ولانه نوع خيار جعل للتمليك اشبه خيار القبول فاما خيار الرد بالعيب ، فانه لاستدراك جزء فات من المبيع »[٥٤] .

---

(٥٣) شرح الكنز ٥/٢٥٧ .
(٥٤) المغني ٥/٣٤٦ـ٣٤٧ .

انتقال حق الشفعة في القانون :

اخذ المشرع العراقي برأى الجمهور فنص على ان حق الشفعة اذا ثبت بشكل ما : فانه لا يسقط بموت الشفيع وهذا يقتضي انتقاله الى ورثته بالخلافة. فقد جاء في الفقرة (٢) من المادة (١١٣٣) مانصه : « ٢ ـ ومتى ثبتت الشفعة فلاتبطل بموت البائع او المشترى او الشفيع » أما المشرع المصري فقد نص في الفقرة (٢) من المادة (١٣٨٢) من المشروع التمهيدى للقانون المدني الجديد على ان : « الحق في الشفعة لا ينتقل بالحوالة ، وانما ينتقل بالميراث » ولكن لجنة المراجعة عدلت النص على الوجه الآتى : « والحق في الشفعة لاينتقل بالتحويل ولا بالميراث » وفي لجنة مجلس الشيوخ دار نقاش حول توريث حق الشفعة ، ثم استقر رأى اللجنة على حذف الفقرة الثانية من المادة الخاصة بهذه المسألة « وترك حكمها لاجتهاد القضاء »[٥٥] .

وقد كان للقضاء المصري في هذه المسألة خلاف محتدم الا انه استقر مؤخرا على توريث حق الشفعة بعد انشأ محكمة النقض ، حيث رفع اليها الامر فقضت في ٨ كانون او سنة ١٩٣٩ بان الحق في الشفعة ينتقل بالميراث[٥٦] .

(٥٥) راجع الوسيط للسنهورى ٩/٤٦٠ .

(٥٦) وقد جاء في اسباب الحكم ما يلى بعضه : « وحيث ان الاصل في القوانين الوضعية : من ترك مالا فلورثته ، ولهذا خلت القوانين الوضعية من النص فيها على ما ينتقل للورثة من الخيارات المختلفة . لان الاصل فيها جميعا الانتقال للورثة ، الاا ما كان خاصا بذات صاحب الخيار فيسقط بالموت ، وكما خلا القانون المصرى من خيار العيب ، وخيار الشرط وخيار التعيين وخيار الاسترداد الوراثي وخيار المدين دفع ثمن الدين المبيع لمشتريه ، كذلك خلا قانون الشفعة من النص على حكم خيار الشفيع اينتقل للورثة ام لا ينتقل . فالقول الفصل فيها جميعا : انها تنتقل قانونا الى ورثة صاحب الخيار . لانها حقوق مالية يجرى فيها التوارث مجرى الاصل . وحيث ان الاصل في الشريعة الاسلامية ـ على مذهب جمهور الفقهاء ـ هو ان تورث الحقوق والاموال الا ما قام دليل على مفارقة الحق في هذا المعنى للمال ... ان حكم القانون في خيار الشفعة هو انتقاله الى الورثة ، كرأى جمهور اولئك الفقهاء » .

ب ـ حق الاحتجار والاختصاص :

الاحتجار والاختصاص اسلوب متشابه لكسب الملكية على خلاف في التفصيل • ناشيء عن سبب عارض وهو النهي الشرعي وعدمه مع ان كلا منهما ناتج عن وضع اليد • فحق الاحتجار ينتج عن وضع اليد على الارض لغرض احيائها بتصرف يدل على سبق يد الواضع اليها، كأن يسورها، أو يحفر فيها بئرا، أو يسوى مساحتها ونحو ذلك من التصرفات القصدية• وحينئذ يثبت له حق وضع يده عليها مدة ثلاثة سنوات، وهو يملكها بعد ذلك ان احياها، والا نزعت منه • فان كان ملكها بالاحياء فلا خلاف بين الفقهاء فى انها تعتبر تركة بعد ذلك • الا انهم اختلفوا فى ما اذا مات واضع اليد في مدة الثلاث سنوات • اى قبل ان يثبت ملكه لها بالاحياء •

فذهب الحنفية الى ان حق الاحتجار يسقط بالموت حينئذ ولا ينتقل ورثته بالوراثة • وهذا لا يمنع ان يكون لهم حق الاحتجار ابتداء على نفس الارض ان سبقت اليها يدهم •

الا ان الحنابلة يقولون بانتقال حق الاحتجار الى الورثة بالوراثة في المدة الباقية، فان احيوها ملكوها والا انتزعت منهم بعد انتهاء المدة المقررة • لقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين » •

اما حقوق الاختصاص فهي نوع آخر من وضع اليد • وهي من الحقوق المالية المحضة لولا ما اعترضها من النهي الشرعي عن تملكها لما فيها من اسباب التحريم كالنجاسة والاذى، وذلك كوضع اليد على الفضلات النجسة التي يستعملها الزراع فى مزارعهم وعلى الكلاب لاستعمالها في الصيد وهكذا •

وهي اعيان مالية يمكن ان تكون محلا للمعاوضة المالية لولا نهي الشارع عن تملكها • الا انه أباح الانتفاع بها على سبيل الاختصاص لا التملك • ومن هنا تثبت اليد عليها بالسبق اليها • الا ان الفقهاء القائلين

بجواز الانتفاع بها على هذا الوجه اختلفوا في انتقالها بالوراثة .

فذهب الشافعية والحنابلة الى انها تنتقل بالوفاة الى ورثة صاحب الحق .

اما الحنفية فقد انكروا هذه الحقوق لان ماليس مملوكا لا يورث كالخمر والخنزير .

د ـ الحقوق الناتجة عن العقود :

اذا ابرم المورث عقدا نشأت له حقوق منه ، وهذه الحقوق منها ما ينتقل الى الوارث بعد وفاة الموروث ، بلا خلاف بين الفقهاء كحق البائع في قبض الثمن سواء أكان حالا او مؤجلا ، وحق حبس الرهن في حالة ما اذا اخذ البائع من المشترى رهنا . وحق قبض المشترى للمبيع ... فان هذه الحقوق الناشئة عن العقد تنتقل الى وارث العاقد بعد موته .

وهناك حقوق تنشأ عن العقد اختلف الفقهاء في انتقالها الى الوارث. وهي الخيارات على اختلاف انواعها كخيار الشرط ، وخيار الرؤية ، وخيار التعيين ، وخيار العيب ، وخيار فوات الوصف . وهذه الخيارات منها ما هو حق شخصي محض يتعلق بمشيئة العاقد ولا علاقة له بالمال المبيع . وهذا النوع لا ينتقل الى الورثة بالاتفاق[٥٧] . وهو خيار الرؤية . فاذا اشترط البائع او المشترى في عقد البيع الخيار لنفسه أو لغيره ، ثم توفي قبل ان يختار امضاء العقد او فسخه ، فان الخيار يبطل ويلزم العقد ، ولا يكون لوارث من اشترط له الخيار ان يفسخ العقد بعد ذلك . وكذلك لو اشترى عينا لم يرها فليس لوارثه حق ردها بخيار الرؤية . لان هذين الخيارين يتعلقان بارادة العاقد تعلقا محضا ولا يتعلق واحد منهما بالعين المبيعة . لذا كان الاجماع على عدم انتقال هذين الحقين بالوراثة أو بالخلافة . أما الخيارات التي تتعلق بالمال المبيع وتؤثر في الملكية زيادة أو

---

(٥٧) اما ما ذكره ابن عابدين من ان خيار الرؤية يورث فهو مخالف للمعروف من مذهب الحنفية ، وتأباه قواعدهم ، فلا التفات اليه .

نقصا كخيار الرد بالعيب ، وهو حق المشتري في رد المبيع اذا وجد فيه عيبا وخيار فوات الوصف ، وهو حق المشتري في رد المبيع اذا وجده على خلاف ما اشترط فيه من الصفات . وخيار التعيين ، وهو الحق الثابت للمشتري في تعيين ما اشتراه من ثلاثة اشياء معينة على الاكثر . فقد اتفق الفقهاء على ثبوتها للوارث اذا مات العاقد، لم يخالف في ذلك الا الظاهرية . فهم يرون : ان الخيارات لا تقبل الانتقال الى الورثة ولا تثبت لهم ابتداء . لانها آثار عقد وجبت لاحد طرفيه فلا تتجاوزهما الى غيرهما ، بناء على ان العقد اذا تم بين شخصين اقتصرت آثاره عليهما ، ولم يكن لغيرهما حق فسخه .

ثم ان الفقهاء المتفقين على ثبوت تلك الخيارات للورثة اختلفوا في طريقة ثبوت هذا الحق . فذهب الحنفية الى انه يثبت للورثة ابتداء لا عن طريق انتقاله اليهم بالوراثة . في حين ذهب الجمهور الى ان ذلك الحق يثبت للورثة انتقالا بالوراثة عن مورثهم .

وجه ما ذهب اليه الحنفية ، هو : ان السبب الذى اثبتها للعاقد قبل الوفاة هو نفسه الذى اثبتها للوارث بعد وفاة مورثه ، وهو اثر العيب ، أو فوات الوصف في قيمة المال المبيع مما ينتج عنه نقص في ملكية العاقد ، أو الوارث بعد وفاة مورثه . وعلى ذلك فـان الاسباب والعلل التي اثبتت ذلك الحق للعاقد فيما يملك هي نفسها التي تثبته للوارث ابتداء وليس بطريق الارث .

ويتجلى اثر نقص الملكية في خيار التعيين في اختلاط ماله بمال الغير فكان هذا الابهام سبيلا الى نقص الملكية . ويتجلى ذلك في خيار العيب من حيث ضياع بعض ماله بالعيب . ومثل ذلك فوات الوصف فانه يؤدى الى نقص من حيث عدم توفر الصفات المتفق عليها في البيع . فاذا مات المورث فان الوارث يحل محله في ملكه سواء أكان مختلطا بغيره ، أو

فى مال فات عليه بعضه فثبت له هذه الخيارات ابتداء تبعا لدخول ما تعلقت به من اموال فى ملكه •وهو فى ذلك عند الحنفية كحق القصاص[٥٨] •

اما جمهور الفقهاء فانهم يرون ان خيار العيب ، والتعيين ، وفوات الوصف ، وكذلك خيار الشرط عند الشافعي ومالك : ينتقل الى الورثة عن طريق الوراثة ـ وعند احمد ينتقل اذا اختار م ن له الخيار قبل موته ـ لانها حقوق مالية لتعلقها بالاموال ، فتكون داخلة فى عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « من ترك مالا أو حقا فلورثته » واذا كان انتقال العين نفسها الى الوارث بطريق الارث والخلافة فكذلك يكون انتقال الحقوق المتعلقة بها وهي الخيارات •

انتقال الخيارات في القانون :

تنتقل الخيارات المتعلقة بالمال كخيار التعين وخيار العيب وخيار فوات

---

(٥٨) ومع هذا فانك قد تجد فى بعض كتب الحنفية ما يومىء الى ان انتقال هذ هالحقوق الى الوارث انما هو بطريق الوراثة كما جاء فى رد المحتار ما نصه : « واختلفوا فى خيار العيب ، فقيل يورث واقتصر عليه فى الدر • وادعى شارح الطحاوى الاجماع عليه ، وقيل يثبت للوارث ابتداء • وكذا الخلاف فى القصاص • واما خيار الرؤية فالصحيح انه يورث ، واما خيار التعيين ، كما لو اشترى عبدين على انه بالخيار في احدهما فاتفقوا على انه يثبت للوارث ابتداء ، وكذا خيار الوصف ينتقل الى الوارث اجماعا كما في الفتح ، ويؤخذ منه ان خيار التغرير يورث لانه يشبه فوات الوصف ، واليه مال العلامة المقدسى أهـ • » وقد علق الشيخ الخفيف على ماشاكل ذلك من عبارات الحنفية بقوله : [« واما ما قد تجده فى بعض كتب الحنفية من عبارات تدل على ان ثبوت هذه الخيارات عن طريق الوراثة ، فان مرجعه عدم الدقة في التعبير ، وذلك لعدم ترتب أى اثر عملى على ثبوتها ابتداء بالوراثة » أهـ] • ولعل مرجع ذلك انهم راعوا انتقال التركة للورثة التى هى سبب ثبوت تلك الخيارات فتنتقل اليهم تبعا ، ولهم فى ذلك اشباه ونظائر مثل انتقال حق اقالة عقد البيع بانتقال المبيع ملكا اليهم بطريق الوراثة فكان انتقاله تابعا لمحله لا موروثا • انظر الفتح ٥/٢٥١ •

الوصف الى الورثة فى القوانين الوضعية • فقد نصت المادة (٣٠٠) م • ع على ان : « خيار التعيين ينتقل الى الوارث » وقد استقر القضاء المصري على هذا ايضا • أما خيار الرؤية والشرط فانهما لا ينتقلان الى الورثة • فقد نصت الفقرة (١) من المادة (٥٢٣) على انه : « ١ - يسقط خيار الرؤية بموت المشترى •••• »

ونصت المادة (٥١١) على انه : « خيار الشرط لا يورث ، فاذا مات من له الخيار سقط خياره » •

هـ - حق قبول الوصية :

وهو من آثار العقود ايضا على رأي من يقول ان الوصية عقد ركنه الايجاب فقط •

وقد ذهب الحنفية الى ان حق قبول الوصية حق شخصي للموصى له فقط ، فاذا مات ولم يقبل فقط بطل الحق • وهذا بناء على اصلهم فى ان الارادة والمشيئة لا تورث • والقبول هنا وليدهما لا غير •

فى حين ذهب الجمهور الى ان هذا الحق هو من الحقوق المالية لتعلقه بالمال باعتباره سببا من اسباب كسب ملكيته ، فاذا مات الموصى له قبل القبول انتقل هذا الحق الى ورثته[٥٩] • ويعلل ذلك بعض الفقهاء : بان الوصية لزمت بموت الموصي فهي كالمملوكة[٦٠] وبهذا اخذ قانون الوصية المصري فاعتبر حق القبول من ضمن التركة ، فهي تنتقل الى الوارث بطريق الوراثة •

و - حق حبس الرهن :

اتفق الائمة الاربعة على غلبة الناحية المالية على هذا الحق • لذا اقروا جميعا بانتقاله الى الوارث بطريق الوراثة • وخالف ابن حزم

---

(٥٩) انظر : الفروق للقرافى ٢٧٨/٣ • والقواعد لابن رجب •
(٦٠) راجع شرح الخرقى فى باب الوصية •

الظاهرى فى ذلك فقال[٦١] : « فان مات الراهن او المرتهن بطل الرهن ، ووجب رد الرهن الى الراهن أو الى ورثته وحل الدين المؤجل ، ولا يكون المرتهن اولى بثمن الرهن من سائر الغرماء حينئذ »[٦٢] .

هذا هو موجز الكلام فى انتقال الحقوق بالخلافة ، والخلاف فيه كما هنا قائم على التفريق بين حق وحق . وهذا التفريق قائم بدوره على تغليب احدى الصفتين المالية أو الشخصية على الاخرى . وكما يقول ابن رشـد الحفيد : « وهذا هو سبب اختلافهم فى خيار وخيار ، اعني انه من انقدح له فى شيء منها انه صفة للعقد ورثه ، ومن انقدح له انه صفة خاصة بذى الخيار لم يورثـه » .

بعد هذا نتكلم فى انتقال المنافع بالوراثة واختلاف الفقهاء فى ذلك .

المنافــع

تعريف المنفعة :

هي اسم من النفع ، والنفع : الخير . وهو ما يتوصل به الانسان الى مطلوبه . يقال ينفعني نفعا ونفيعة فهو نافع[٦٣] .

وهي فى اصطلاح الفقهـاء : كل ما يمكن ان يترتب على العين . حسب وضعها من مصلحة ، كسكنى الدار ، وركوب السيارة ونحوهما .

انتقال المنفعة بالوراثة :

اختلف الفقهاء فى جواز انتقال ما كان يملكه الميت من المنافع الى ورثته بالوراثة على النحو التالي :

رأى الجمهور :

ذهب الشافعي واحمد ومالك وغيرهم الى ان المنافع التي تكون مقيدة بحياة الشخص لا تنتقل بموته الى ورثته . لان حقه فيها ينتهي بانتهاء

---

(٦١) انظر : المحلى ٨/ ١٠٠ .

(٦٢) وبهذا اخذ المشرع العراقى فى المادة (١٣٥١)م .

(٦٣) المصباح المنير ص ٨٤٩ .

حياته ، ولا فرق بين ان يكون مصدر المنفعة هو الوصية او غيرها كالاعارة أو الوقف فيما اذا جعل الواقف للموقوف عليه حق الانتفاع بنفسه فقط كسكنى المدارس أى النزول فى بيوتها •

وذهبوا ايضا الى ان المنافع التي تكون مقيدة بمدة معينة لا تورث كذلك اذا مات المنتفع بعد انتهاءها •

أما ما عدا ذلك من المنافع ، وهي : ما كان مقيدا بمدة محدودة ومات المنتفع قبل ان تنتهي مدتها فان للجمهور رأيا يختلف باختلاف مصدر تلك المنفعة[٦٤] •

فما كان مصدره الاجارة : فان المنفعة تملك على اعتبارها مالا عندهم ، وحينئذ تنتقل الى ورثة المستأجر بالوراثة فى المدة الباقية • وهم على اصل ان المنافع هنا موجودة وقائمة عند العقد عليها كقيام الاعيان •

ويترتب على هذا الرأي : ان يكون للمؤجر الحق فى الرجوع الى تركة الميت بالاجرة ان لم يكن قد قبضها ، ويكون واحدا من الغرماء الآخرين ان وجدوا[٦٥] •

ومثل المنفعة الناشئة عن الاجارة فى الحكم : المنفعة الناشئة عن الوصية فهي تنتقل بالوراثة عند الجمهور فى المدة الباقية بعد وفاة الموصى له على اعتبار انها من الاموال عندهم ، فيجوز الاعتياض عنها وتأجيرها واعارتها • اما اذا كان مصدر المنفعة الاعارة : فانها على الحكم المتقدم عند مالك رحمه الله فتنتقل الى الورثة بالوراثة • لان الاعارة تفيد التمليك فى المنفعة بالذات كالاجارة • الا اذا كان تمليك منفعة العين المعارة من قبيل الاباحة ، واشترط مالك العين على المستعير ان ينتفع بها بنفسه فقط فتدخل حينئذ تحت حالة تمليك حق الانتفاع الذى هو قسيم ملك المنفعة عندهم كما ذكرنا سابقا • وعلى هذا فان الاعارة اذا كانت على سبيل المنفعة ـ كما يتصورها المالكية ـ

---

(٦٤) المغني ٦/٥٢ • والزرقاني ٧/٣٢ • ونهاية المحتاج للرملي ٤/٢٣٠ •
(٦٥) بداية المجتهد ٢/٢٢٨ •

فانها تورث عندهم اذا مات المستعير قبل انتهاء المدة المحدودة •

وللحنابلة كلام يؤمى الى مثل هذا الحكم فى العارية المحدودة بمدة معينة التي يصاحبها نوع اذن من مالك العين يدل على تمليك المنفعة للمستعير • جاء في المغني ما نصه(٦٦) : « وان اعاره شيئا واذن له في اجارته مدة معلومة أو في اعارته مطلقا أو مدة جاز • لان الحق لمالكه فجاز ما اذن فيه • وليس له الرجوع بعد عقد الاجارة حتى ينقضي • لان عقد الاجارة لازم وتكون العين مضمونة على المستعير غير مضمونة على المستأجر لان عقد الاجارة لا يوجب ضمانا » •

الا ان الرأى المعتمد عند الحنابلة هو كما عند الشافعي على اظهر الروايتين : عدم انتقال المنفعة الناشئة من الاعارة بالوراثة ، فاذ كانت العارية مقيدة بمدة محدودة ومات المستعير قبل انتهائها ، فانها لا تنتقل الى الورثة • وهما على اصل : ان المنفعة ــ حينئذ ــ من باب الاباحة لا التمليك • والاباحة تنتهي بالوفاة • ومن هنا فان الاعارة عندهما عقد غير لازم(٦٧) •

خلاصة الامر : ان الجمهور يعتبرون المنافع اجمالا من الاموال التي تنتقل الى الورثة بعد وفاة المنتفع ونصوصهم على ذلك كثيرة متوافرة •

فمن نصوص الشافعية ما قاله الجلال المحلي : « لا تنفسخ الاجارة بموت العاقدين او احداهما ، بل تبقى الى انقضاء المدة ، ويخلف المستأجر وارثه فى استيفاء المنفعة » وقال : « الموصى له يملك المنفعة الموصى بها ، وتورث عنه » •

ومن نصوص الحنابلة ، ما جاء في منتهى الارادات : « لورثة الموصى له بالمنفعة استخدام العين الموصى بها حضرا وسفرا ، واجارتها واعارتها لقيامهم مقام مورثهم » وفي كشاف القناع : « لو مات الموصى له بمنفعة العين أو مات الموصى له برقبتها أو ماتا ، فلورثة كل منهما ما كان له • لان من مات

---

(٦٦) المغني ٥/٢١٠ •
(٦٧) المصدر السابق ٥/٢٠٩ •

عن حق فلورثته ، ومثل ذلك كثير فى كتب المالكية •

رأى الحنفية :

ذهب الحنفية وسفيان الثورى والليث بن سعد والشعبي وابن حزم الى : ان المنافع لا تورث ايا كان مصدرها ، الا اذا انقلبت المنفعة الى حق ملك فى اعيان قائمة اودين مستحق ، فان هذا الحق يصبح قابلا للتوارث • كحق الموقوف عليه فى تملك الغلة الظاهرة ، او فيما استحق على المستأجر لاعيان الوقف من اجرة عن المدة الماضية • لانه حق مالي قد تأكد بظهور الغلة فتكون حصته منها لورثته بعد صلاحها •

امالن مات قبل ظهور الغلة ، فان المنفعة حينئذ تبقى مجردة فلا تنتقل الى الورثة شأنها شأن بقية المنافع •

والحنفية فى هذا على اصلهم فى ان المنفعة عرض يتجدد بتجدد الزمن ، ويحدث بحدوث اجزائه • وما كان كذلك فلايتصور كونه مالا ، وما ليس بمال فانه لا يورث • لأن التوارث انما يكون فى مال او حق مالي •

ومن هنا انكر الحنفية ان تكون المنفعة محلا للتعاقد عليها • لأن محل العقد معدوم حين التعاقد ، فيكون العقد باطلا على القياس • وانما صحت الاجارة والاعارة لورود النص بها على خلاف القياس ، وذلك لحاجة الناس الى مثل هذه العقود ، وحينئذ يثبت فيها ملك المنافع على طبيعة العقد ، ساعة فساعة • كما لا يثبت ملك الاجرة فى الاجارة الا كذلك ما دامت الاجرة لم تعجل • ومن اجل ذلك اضطر الحنفية الى اعتبار العين قائمة مقام منافعها لغرض اضافة العقد اليها فقط حتى يرتبط القبول بالايجاب • ويخلصون من ذلك الى ان المنافع التي تحدث بعد وفاة المنتفع تبقى على ملك صاحب العين ، ولا تنتقل الى وارثه • أى وارث المنتفع • اما حق الانتفاع بالاعيان الموقوفة فانه لا ينتقل الى ورثة المنتفع المستحق باتفاق الفقهاء بل يعمل فيه بشرط الواقف سواء أكان لوارث المنتفع أم لغيره •

هذا موجز لما ذكره الفقهاء مما يمكن ان تكون منه تركة المتوفى بالمعنى الذى يكسب الورثة ملكيته بالخلافة عن المورث •

أما التركة : بالمعنى الذى تتعلق به الحقوق التي للميت ، والتي عليه ، والوصايا • فهي اخص من ذلك بعض الشيء • فان ما قدمناه من مكونات التركة بالمعنى الذى ينتقل الى الورثة بالخلافة لا يصلح كله لتعلق الحقوق • والفرق بين ذلك ناشيء عن ان بعض ما يتركه الميت يثبت للورثة ابتداء فلا تتعلق به الحقوق كالديات عند الظاهرية ، وحق التنازل عن الخيارات لقاء مال • ومنها مالا يمكن الاستعاضة عنها بالمال كحق الشفعة مثلا • وحينئذ فلا يمكن ان تكون محلا لتعلق الحقوق بها • وعلى هذا فان ما يتركه الميت ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : كل ما يعد مالا ، او ينتهي امره الى ان يكون كذلك • ويشمل ذلك : ما يملكه المتوفى من عقار او منقول ، وحقوق مالية كالديون وحقوق الارتفاق ونحو ذلك مما اجاز الفقهاء ان يعتاض عنه بالمال • وهذا والنوع يصلح لوفاء الديون وتنفيذ الوصايا •

القسم الثاني : كل مالا يعد مالا ، ولا يتحول الى مال • كحق حبس الرهن وحق حبس المبيع وحق الشفعة[٦٨] ، وحقوق الخيار وحق الاختصاص عند من يقول به • فاذا لا تصح ان يعتاض عنها بالمال[٦٩] فلا تصح ان تكون محلا لوفاء الديون ، ولا لتنفيذ الوصايا ، ولكنها مع ذلك تنتقل الى الورثة بطريق الخلافة ، على الخلاف الذى تقدم ذكره بين الفقهاء •

وخلاصة الامر فان التركة التي تصلح ان تكون متعلقا للحقوق تكون مما يلي :

---

(٦٨) اجاز بعض المالكية الاعتياض عن الشفعة بالمال ، ولكنهم لا يجعلون العوض محلا لتعلق الحقوق •

(٦٩) الا انه اذا خوصم فى هذه الحقوق فاصبحت محلا للدعوى والمطالبة بها ، جاز حينئذ الاعتياض عن ترك الدعوى بمال • وكان هذا المال حقا خالصا للوارث فلا يعد من التركة •

اولا : الاموال على اختلاف انواعها بالمعنى الشامل للمنفعة عند من يقول بماليتها ، فى أى يد كانت سواء أكانت تلك اليد صحيحة كيد المستعير والمدين ونحوهما ، أو غير صحيحة كيد السارق والغاصب •

ثانيا : الحقوق التي تنقلب مالا عند اقتضائها كالديون ، وحق الغزاة فى الغنيمة وحق الموقوف عليه فى غلة الاعيان الموقوفة اذا ظهرت ولما يبد صلاحها ، والديون سواء أكانت نتيجة تعاقد أم اعتداء ، والديات[٧٠] •

ثالثا : الحقوق التي يصح الاعتياض عنها بالمال وامكن اعتبار ذلك المال جزءا من التركة • كحقوق الشرب والمجرى والمسيل والمرور والتعلي وحق القصاص اذا اعتيض عنه عند الحنابلة والحنفية ، وحق الانتفاع بالارض الخراجية عند بعض الحنابلة •

أما اذا صح الاعتياض عنها بالمال نتيجة لاكتساب الوارث وعمله كاعتياض عن التنازل عن دعوى المطالبة بحق من الحقوق ، فانه لا يعد من التركة وانما هو حق خالص للوارث • كالتنازل عن حق الخيار فى الفسخ، والتنازل عن حق الشفعة[٧١] •

والفاصل بين ما يعد تركة ومالا يعد هو : جواز بيع الحقوق والمنافع أو الاعتياض عنها بالمال • فمن ذهب الى جواز ذلك عدهما من التركة ، لان ما جاز بيعه كان مالا •

أما من لم يجوز بيعهما فانه لا يعتبرها من التركة الا ما استثناه من هذا الحكم اضطرارا • وهو ما لجأ اليه الحنفية نتيجة لتضييقهم فى مالية هذه الحقوق والمنافع • فاعتبروا بدل القصاص من التركة استثناء • وبرروا رأيهم هذا بان البدل يعتبر عوضا من النفس التي وقعت عليها الجناية فكان فى معنى الدية لقيامه مقامها وهي تعد من التركة • ومثل ذلك عند الحنفية ،

---

(٧٠) خلافا لداود الظاهرى الذى جعل الديات ملكا خالصا للورثة كما تقدم ذكره •

(١٨) انظر ق شرح الخرشي باب الشفعة •

حقوق الارتفاق ، في جواز بيعها • وبالتالى فهي من التركة • أما ما عدا ذلك من الحقوق فهي لا تعدو عندهم ان تكون من المنافع والمنافع لاتورث •

التركة في القانون :

لم يتقيد المشرع العراقي بمفهوم محدد للتركة • وانما تعددت المفاهيم تبعا لتعدد الأغراض التي يطلق هذا المشرع كلمة « التركة » من اجلها فهو تارة يعرف التركة بالمفهوم الذى تتعلق به الحقوق ، واخرى يطلقها بالمفهوم الذى يقصد منه حساب وعاء الضريبة واستيفائها •

فهو قد عرف التركة فى الفقرة (أ) من المادة الاولى من قانون ضريبة التركات رقم (٧) لسنة ١٩٦٦ بانها : « كل ما يتركه المتوفى من اموال منقولة وعقارات وحقوق والتزامات بما فى ذلك عقود التأمين لمصلحة الغير » •

وهذا يدل على ان المشرع العراقي قد أفاض فى مفهوم التركة فجعلها تشتمل ـ زيادة على ما ذهب اليه الجمهور ـ الالتزامات والعقود الخاصة • بالاضافة الى الحقوق التي لها صلة بالمال •

كما اعتبر المشرع بعض الحقوق اموالا لغرض استيفاء التركة فقط حيث لا يلزم من ذلك ان تكون محلا لتعلق الحقوق • فقال فى المادة (٥) من القانون المذكور : « تعد الاموال الآتية من التركات المشمولة باحكام هذا القانون :ـ

١ ـ الأموال الموصى بها ٢ ـ ما وهبه المتوفى بلا عوض او اقر به خلال ثلاث سنوات قبل وفاته ، أما اذا كانت الهبة او الاقرار بعوض فعلى الموهوب له او المقر له ان يثبت للسلطة المالية دفعه عوضا يساوى قيمة الموهوب أو المقر به ، والا استوفيت الضريبة عما زاد على العوض الذى اثبت دفعه • ويعتبر فى حكم الهبة بيع الاموال للزوجة او الزوج او الفروع وان نزلوا أو للآخرين ممن يرثونه بعد وفاته سواء تم ذلك بالذات أو الواسطة ، اذا كانت السلطة المالية مقتنعة من صورية البيع وان الغرض

منه التهرب من الضريبة المفروضة بهذا القانون ، وتسري على امثال هذه البيوع احكام الهبة الواردة فى صدر هذه الفقرة ٣٠ ـ ما اوقفه المتوفى خلال ثلاث سنوات قبل الوفاة مع مراعاة الاعفاء المنصوص عليه فى الفقرة (٧) من المادة (٨) من هذا القانون • وجاء فى المادة (٨) من نفس القانون ما يلي : « تعتبر السندات والاوراق المالية ايا كان نوعها والتي توجد كلها أو بعضها في حيازة احد الورثة وكانت الى ثلاث سنوات قبل وفاة المورث مودعة باسمه في أحد المصارف أو إحدى الشركات أو غيرها أو كان المورث قد قبض فائدتها او ربحها او جرى القبض لحسابه : جزاء من التركة فيما يتعلق باستيفاء الضريبة المنصوص عليها في هذا القانون الا اذا اثبت صاحب العلاقة ان السندات والاوراق المذكورة قد انتقلت اليه انتقالا قانونيا بمقابل ما اداه من ماله » •

ولعلك تلاحظ ان هذه النصوص من قانون التركات العراقي لا تغنينا في معرفة ما ينتقل إلى الورثة من الاموال والحقوق وما لا ينتقل •كما انها لا تحدد التركة بالمفهوم الذي تتعلق به الحقوق •

الا ان فى القانون المدني ما قد يلقي بعض الضوء على ذلك • فقد نصت المادة (١١٠٦) منه على ما يلي : « يكسب الوارث بطريق الميراث المنقولات والعقارات والحقوق الموجودة في التركة » •

والحقوق العينية الاصلية في التقنين المدني العراقي وفقا لما نصت عليه المادة (١/٦٨) منه تشمل : حق الملكية ، وحق التصرف والعقر ، وحقوق المنفعة والإستعمال والسكني والمساطحة ، وحقوق الإرتفاق ، وحق الوقف ، وحق الاجارة الطويلة •

وهي جميعا تنتقل بالميراث ما عدا ما يلي :

أ ـ حق الوقف • لانه ـ في حقيقته ـ ليس الا صورة تتقيد فيها الملكية على النحو المعروف في نظام الوقف • ومن ثم فان ذكره في عداد الحقو ق العينية ليس سليما • وذلك فان اموال الوقف لا تنتقل بالميراث وبهذا اخذ القانون المدني السوري (م ٢/٩٩٨) (ب) حق الانتفاع ، وحق

الاستعمال وحق السكنى فانها لا تنتقل بالميراث • لان هذه الحقوق تنتهي بموت اصحابها ، حتى لو تحقق الموت قبل انقضاء الاجل المعين للحق • وبهذا اخذ القانون المصري (م ٩٩٣/١ و ٩٨٨) والمقصود هنا هو موت صاحب الحق الاصلي • فاذا حصل أن نزل صاحب الحق الاصلي عن حقه للغير ، ثم مات هذا الاخير فان الحق ينتقل الى ورثته[٧٢] •

أما ما عدا ذلك فهو ينتقل بالوراثة • ومن بعض النصوص القانونية على ذلك • ما جاء في قانون التسجيل العقارى • فقد نصت المادة (٢٢٥) منه على انه : « تجرى على حق العقر جميع التصرفات العقارية كالبيع والهبة والوقف والوصية كما ينتقل بالارث عند وفاة صاحبه دون حاجة لموافقة صاحب الارض •

وجاء في الفقرة (٢) من المادة (٢٣٢) من نفس القانون ما يلى : « ينتقل حق المساطح في المساحة وفي البناء والمنشآت بالارث والوصية » وفي الفقرة (٢) من المادة (٢٢٩) جاء ما يلي : « يسجل عقد الاجارة الطويلة الذى يخول فيه صاحب الارض المستأجر ان يقيم بناء أو منشآت اخرى غير الغراس حسب الشروط المتعاقد عليها ، ويخضع التسجيل والمدة وحق التصرف والارث لاحكام حق المساطحة » •

وفي المادة (٢٤١) جاءما يلي : « تعتبر حقوق الارتفاق تابعة للعقار المرتفق ويجرى التصرف بها كما تنتقل الى الورثة أو اصحاب حق الانتقال تبعا له » •

أماالمشرع المصري فقد حدد التركة بما جاء في تقرير اللجنة التحضيرية لمشروع قانون الوصية ، حيث جعلها تشمل كل ما يخلف الوارث فيه المورث من الاموال والحقوق والمنافع[٧٣] •

---

(٧٢) الدكتور عبدالمنعم فرج الصدة : الملكية في قوانين البلاد العربية ٩/٥ •

(٧٣) فقد جاء فيه ما نصه : « والمراد بالتركة : كل ما يخلف فيه الوارث المورث ؛ مالا كان او منفعة أو حقا من الحقوق الاخرى المتعلقة بالمال التى تنتقل بالموت من المورث الى الوارث » •

المبحث الثاني

تعلق الديون بالتركة

نقتصر على الكلام في تعلق الديون بالتركة دون بقية الحقوق المتعلقة بها ، اعتمادا على ان حق الملك بالوصية والارث لا مجال لذكرها في هذه المقالة السريعة ، اضافة الى ان احكام الوصية والارث قد بحثت بتفصيل في اكثر من مكان . وما بقي ليس فيه ما يستوجب البحث وهو حق المتوفى من تجهيز ودفن . حيث يجد القاريء أحكامها مبسوطة بانتظام في كتب الفقه . ولم يبق لنا ما نبحثه في هـذا المكان الا حـق الدائنين من جملة الحقـوق المتعلقة بالتركة والتي نصت عليها المادة (٨٧) من قانون الاحوال الشخصية العراقي ، ونصها : « الحقوق التي تتعلق بالتركة بعد وفاة المورث اربعة مقدم بعضها على بعض وهي : ١ ـ تجهيز المتوفى على الوجه الشرعي ٢ ـ قضاء ديونه وتخرج من جميع ماله ٣ ـ تنفيذ وصاياه وتخرج من ثلث ما بقي من ماله ٤ ـ اعطاء الباقي الى المستحقين » .

والكلام في مدى تعلق الديون بالتركة يقتضي الكلام في محل الدين حال حياة المدين اولا ، ثم محله بعد موته ثانيا ، وذلك قبل الكلام عن مدى تعلقه بالتركة .

اولا : محل الدين حال حيا ةالمدين :

مما لا خلاف فيه بين الفقهاء : ان محل الدين حال حياة المدين ، هو ذمته . فما دام حيا صحيحا حر التصرف فيما يملك معاوضة وتبرعا ، فليس للغرماء حق الاعتراض على تصرفاته ، لان حقوقهم متعلقة بذمة مدينهم وهو ملتزم بادائها في مواقيتها ان حالا وان مؤجلا . وهذا يعني انه لا تعلق لحقوقهم بأموال المدين الا ما كان من امواله مرهونا بدين كما هو معروف.

فاذا ما طرأ على حرية تصرف المدين بامواله ما يقيدها كالحجر عليه أو أصابه مرض الموت . فان الدين يتعلق ـ حينئذ ـ بجميع ما يملك حال

الحجر عليه او حال المرض تعلقا يشابه تعليقه بما يرهن به من اموال ، أي انه يتعلق بمالية ما يملك لا باعيانه • لانه لما كان الغرض من تعلق حق الدائنين بما له هو التمكن من الاستيفاء فانه لا يتعلق بذات الاشياء وانما بمقدار ما فيها من مالية • ولذا فان للورثة بعد موت مورثهم ان يستخلصوا التركة بسداد ما عليه من ديون • وكذلك فان للمريض بمرض الموت ان يبيع ما يشاء من امواله بمثل قيمته • وليس للغرماء حق الاعتراض الا بعد تحقق كون المرض مرض الموت • وذلك لا يكون الا بموته به فعلا • أما قبل الوفاة فلا حق لهم في الاعتراض • ومع هذا فقد ذهب بعض المالكية الى ان للغرماء حق الاعتراض على تصرف المدين فى ماله قبل الحجر عليه وقبل اصابته بمرض الموت اذا كان ذلك التصرف ضارا بحقوقهم ، وان لم يكن الدين محيطا بماله • وعلى هذا الرأى فان للغرماء منع المدين من التبرع بشيء من امواله اذا كان الدين مستغرقا له ، او لم يكن مستغرقا ولكنه تبرع باكثر مما يبقى له من امواله بعد سداد الديون(٧٤) •

الا ان المشرع العراقي قد اخذ برأى الجمهور فنصت المادة (١١٠٩) من القانون المدني على ان : « كل تصرف ناقل للملكية يصدر من شخص فى مرض الموت مقصود به التبرع أو المحاباة يعتبر كله او بقدر ما فيه من محاباة تصرفا مضافا الى ما بعد الموت وتسرى عليه احكام الوصية ايا كانت التسمية التي تعطى له » والمراد : ان ذلك يأخذ حكم الوصية من حيث تقيده بالثلث الا اذا اجاز الورثة ما يزيد عنه او إبرأه الغرماء من الدين • وواضح أن ذلك لا يتم الا بعد الوفاة • وعلى هذا يكون تصرفه هذا حال حياته نافذا لعدم التحقق من ان المرض مرض موت •

وفى اقامة المرض مقام الموت في تعلق الدين باموال المريض امان من نتائج ضارة تترتب على تصرفات يأتيها انتقاما من دائنيه او ايثارا لبعضهم على بعض • فقيد تصرفه ذلك التقييد النافذ بعد الموت اغلاقا لهذا الباب دون

---

(٧٤) انظر : حاشية الدسوقى ٣/٣٩٨ •

ذلك ، فجعلت امواله ضمانا لوفاء ديونه حتى لا يضار الغرماء بتبرعاته •

والديون التي تتعلق بمالية ما يملكه المريض تشمل ديون الله وديون العباد عند جمهور الفقهاء ما عدا الاحناف •

فالمالكية يقولون : انه يجب قضاء ديون الميت من تركته كلها التي لآدمي ثم زكاة فطر فرط فيها وكفارات اشهد في صحته انها بذمته • فان اوصي بها ولم يشهد فمن الثلث[٧٥] •

أما الحنابلة فهم علي وجوب اداؤها جميعا سواء اوصي بها او لم يوص • وسواء أكانت لله تعالى كزكاة المال وصدقة الفطر والكفارات والحج الواجب والنذر ، أم كانت لآدمي[٧٦] • ومثل ذلك ما يقول الشافعية واهل الظاهر[٧٧] •

أما الحنفية فانهم علي ان الديون التي تتعلق بمال المريض هي ديون العباد فقط اما ديون الله فتسقط بالموت • لان الركن في العبادات نية المكلف وفعله • وقد فات كل من هذين بموته ، فلا يتصور بقاء الواجب ، بخلاف دين العباد • لان فعله ليس بمقصود فيه ولا نيته[٧٨] •

الا بعد الحجر علي هذا المدين او اصابته بمرض الموت •

هذا هو حكم الدين قبل وفاة المدين محله الذمة ، ولا تعلق له بالمال

ثانيا : محل الدين بعد وفاة المدين :

اختلف الفقهاء في محل الدين بعد وفاة المدين تبعا لاختلافهم ـ الذى أشرنا اليه سابقا ـ في معنى الذمة ومدى بقائها بعد الوفاة[٧٩] •

ولما كان هذا الخلاف في محل الدين بعد الوفاة لا يترتب عليه اى أثر

---

(٧٥) انظر : الشرح الكبير ٤/٤٧١ •
(٧٦) انظر : كشاف القناع ٢/٥٤١ •
(٧٧) انظر : المحلى ٩/٣٥٣ وحاشية البجيرمي على المنهج ٢/٣٦١ •
(٧٨) انظر : تبيين الحقائق للزيلعي ٤/٢٣٠ وحاشية السراجية ص١٧ـ١٨ •
(٧٩) راجع ، ص٢٧ـ٢٨ •

عملي فاننا نمسك عن الافاضة فى التفاصيل ونكتفي بالايجاز التالى :ــ

ذهب المالكية الى اعتبار التركة محلا للدين بعد وفاة المدين • وذلك تفريعا على رأيهم فى حقيقة الذمة حيث يرون انها : صلاحية الانسان لان يلتزم • والالتزام : صفة تلزمها الحياة حيث لا يتصور مع الوفاة • وعلى هذا فهي لا بقاء لها بعد الوفاة • وبانعدامها ينعدم الدين • وبذلك ينتقل الدين الى التركة • وهذا يعني ان الدين يستلزم ذمة لابتدائه ، ولايستلزمها لبقائه • ويترتب على هذا الرأى : ان المدين اذا توفي ولم يترك مالا فان الدين يسقط لانعدام محله •

أما الحنفية فانهم ــ كما رأينا سابقا ــ يذهبون الى ان الدين يستلزم ذمة فى ابتدائه وبقائه • وهم يوجهون ذلك بقولهم : ان الدين نتيجة من نتائج الالتزام • وهذا لا يتصور الا فى ملتزم وهو المدين • وان الدين وصف شرعي يظهر اثره فى توجيه المطالبة به • ولا تكون المطالبة الا مع وجود المطالب وهو المدين • ومن هنا فان الحنفية مضطرون الى افتراض وجود الذمة بعد الوفاة عند وجود ما يقويها من تركة او كفيل بالدين • ليترتب على وجودها بقاء الدين ووجوبها فى التركة ، او مطالبة الكفيل به • اما اذا لم يترك المدين تركة ولا كفيلا فان الدين يسقط لزوال محله وهو الذمة التي تلاشت وخربت بالموت الذى يتنافى مع وجودها •

وقد رتب الامام ابو حنيفة ــ رحمه الله ــ على سقوطه حينئذ • عدم صحة الكفالة به • وخالفه صاحباه ، فقررا : بقاء الدين ، وصحة كفالته ، ويستلزم بقاء ذمة المدين بعد وفاته • ودليل بقاء الدين وصحة كفالته ما رواه سلمة بن الاكوع ، قال : « كنا عند النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فاتى بجنازة فقالوا : يارسول الله صل عليها • قال : هل ترك شيئا ؟ قالوا لا ، فقال : هل عليه دين ؟ قالوا : ثلاثة دنانير • قال : صلوا على صاحبكم ، فقال ابو قتادة : صل عليه يارسول الله وعلي دينه ، فصلى عليه »[٨٠] ويترتب

---

(٨٠) رواه احمد والبخارى والنسائي • وفى رواية : « قال ابو قتادة : انا اتكفل به » •

على رأى الصاحبين هذا : ان يكون محل الدين بعد الوفاة هو نفس محله قبلها وهو الذمة • لانه اذا بقي الدين ولا مال استلزم ذلك بقاء الذمة بعد الوفاة ، واذا بقيت كان الدين حالا فيها • غاية مافي الامر : ان الدين قبل الوفاة يتعلق بالذمة تعلقا محضا • وبعد الوفاة يتعلق بها وبالمال ان وجد •

والى ما ذهب اليه الصاحبان ، ذهب الشافعية في مسألة المدين خاصة ، مستدلين بهذا الحديث ، حيث رووه عن جابر وفي روايته « فجعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول لابي قتادة : هما عليك وفي مالك والميت منهما بريء » • كما استدلوا ايضا بما تقدم ذكره من حديث : « نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه » حيث استشعروا منه : ان ذمة الميت لا تزال باقية بعد وفاته وانها مشغولة بدينه ، وتبرأ منه ذمته عند وفائه عنه •

أما الحنابلة فمنهم من قال بما قال به المالكية • من ان التركة هي محل الدين بعد الوفاة لزوال المدين بالموت • وجمهورهم على ما ذهب اليه الشافعية ، من ان محله ذمة المدين الباقية بعد موته لدلالة الحديث السابق • وذهب فريق ثالث منهم الى ان محل الدين بعد وفاة المدين هو ذمة الورثة بقدر ما ترك المتوفى من اموال • وممن ذهب من الحنابلة هذا المذهب : القاضي ابو يعلى • ولعلهم رأوا ان الدين لابد له من ذمة • ولا ذمة للمدين المتوفى لانتهائها بالموت • فلم يبق لتعلق الدين محلا الا ذمم الورثة ، فيرث الوارث التركة محملة بالديون • ولكن بقدر ما تحمل • وهذا يتفق مع النظرية الرومانية والفرنسية ـ في بعض احوالها ـ من ان الوارث امتداد لمورثه من حيث ان ذمته هي ذمة مورثه في كل ماله من حقوق وما عليه من التزامات على شيء من الاختلاف في التفصيل • وهذا الرأى هو مذهب القائلين : بان التركة تنتقل الى الورثة بمجرد الوفاة حتى ولو كانت مستغرقة بالدين ، وذلك من اجل حفظ حقوق الدائنين حيث يكون الورثة ـ حينئذ ـ هم المطالبين بها •

وكما قلنا : فان هذا الاختلاف لا يترتب عليه أى أثر عملي • لان

الفقهاء في النهاية ـ متفقـون على ان الديون تتعلق بما يتركه المدين من اموال مهما كان محلها • فالقائلون بان الذمة هي محل الدين لا يختلفون في ان التركة بعد ذلك هي التي تصبح متعينة لوفائها •

ثالثا ـ مدى تعلق الدين بالتركة :

قلنا : ان حق الغرماء يتعلق بمال المدين من وقت اصابته بمرض الموت وبالتركة من وقت الوفاة ان لم يسبقها مرض الموت • والغرض من تعلق حق الدائنين بماله ، هو التمكن من الإستيفاء ، ولذا يتعلق بمال المريض معنى لا صورة ، أى انه لا يتعلق باعيانه بل يتعلق بماليته ، أى بمقدار مافيه من مالية ، وهو قيمته التي يقررها المقومون • ولذا يصح للمريض مرض الموت ان يبيع بعض ماله لأجنبي بقيمته • ولو كان حق الدائنين متعلقا بذات المال لا بقيمته ما ساغ للمريض ان يبيع شيئا من اعيان ماله بقيمته[٨١] • ويترتب على ذلك : مدى ما للغرماء من حـق الإعتراض على تصرفـات المريض • وهو مختلف تبعا لاختلاف اثر تلك التصرفات على حقوقهم • في حالة كون الديون مستغرقة للتركة • فكل تصرف حدث في اثناء المرض لا يمس قيمة التركة في جملتها فهو نافذ ولا يحتاج الى اجازتهم • وكل تصرف يمس القيمة في جملتها فهو غير ملزم لهم • ولهم نقضه بعد وفاته فكل تبرعاته ـ حينئذ ـ وكل بيع او شراء فيه غبن او محاباة : قابل للنقض • لان حقهم تعلق بالقيمة فيجب ان لا يفوت حقهم فيها •

وحقوق الغرماء ـ في هذه الحالة ـ متكافئة في مدى تعلقها بمال المريض • فهم عند التعدد والتساوى في الموقع من مال المدين ، يشكلون وحدة لا تقبل التفصيل والترتيب • فعندما تكون اموال المريض والتي ستكون تركته بعد موته ، مستغرقة بالديون • فانه لا يملك ان يسدد ديون

---

(٨١) راجع كشف الاسرار للبزدوى ٤/١٤٢٧ ـ ١٤٣١ •

بعض الغرماء ويترك باقيهم • فان ذلك اجحاف في حق الباقين منهم • فان فعل كان ذلك محاباة ويتنزل فعله منزلة الوصية •

الا ان من تصرفات المريض ما لا يكون قابلا للنقض من قبل الغرماء • لعدم اندراجها تحت التصرفات المالية المحضة • وانما هي تابعة لقضاء حاجاته اليومية • كالنكاح والخلع فان المال فيهما ليس أصلا في التصرف • ومع ذلك قيد الفقهاء ابدالهما بان لا يتجاوزا مقدار المثل • ومثل ذلك : ثمن الادوية واجور الأطباء وثمن ما اشتراه من الحاجات التي تقضيها الحياة المعاشية مع عائلته واولاده ، فانها تكون نافذة لعدم تطرق الشك الى صحتها • وكذلك الحال فيما لو اقترض قرضا وهو في مرض موته ، ، فان له ان يسدده وهو فيه • وبهذا اخذ المشرع العراقي فنصت المادة (١١١٠) من القانون المدني على انه : « ليس لاحد ان يؤدي دين غرمائه في مرض موته ، ويبطل حقوق باقيهم • ولكن له ان يؤدي ثمن المال الذي اشتراه او القرض الذي استقرضه حال كونه مريضا » • اما اذا اختلفت مواقع الديون من التركة قوة وضعفا فقد ذهب الحنفية الى انها تؤدي حسب مواقعها • ان لم تف التركة بها جميعا[٨٢] • فان وسعها المال الباقي بعد التجهيز فالأمر واضح • وان ضاق عنها ، فان كان الدائن واحدا اعطي الباقي ، وما بقي له بعد ذلك ان شاء عفا عنه ، وان شاء تركه الى دار الجزاء ولا يلزم الوارث شيء من ذلك في ماله الخاص • وان كان الدائن متعددا فان كان الكل دين صحة قسم الباقي على الدائنين قسمة تناسبية ، فيأخذ كل دائن من المال الموجود بنسبة دينه ، وان كان الكل دين مرض فكذلك • وان اجتمع الدينان ، قدم دين

(٨٢) دين العباد نوعان (أ) الدين العيني • وهو ما يتعلق بعين المال ، كالدين المتعلق بالعين المرهونة • والبائع الذي لا يزال المبيع في حوزته حيث لم يدفع له المشتري الثمن • (ب) الدين المطلق • وهو نوعان (أ) دين الصحة • وهو ما يثبت بالبينة ولو في حالة المرض ، أو يثبت باقرار المريض او بنكوله حالة الصحة • ويلحق بهذا الدين ما اقر به حالة على المتوفى باقراره فقط حال كونه مريضا بمرض الموت بحيث لم يوجد طريق آخر لثبوته •

الصحة لانه اقوى من دين المرض • لان فى اقراره وهو مريض نوع ضعف فلا يقوى ما يقر به من الدين ـ وهو فى تلك الحالة ـ على ان يساوى الدين الثابت بالبينة او المعاينة او الاقرار حال الصحة • لان كل واحد من هؤلاء اقوى من الاقرار فى حالة المرض • فان وفى الباقي بديون الصحة فلا شيء لاصحاب ديون المرض • هذا هو مذهب الحنفية • الا ان أكثر الفقهاء لا يفرقون بين دين الصحة ودين المرض ، بل يجعلونها فى درجة واحدة ، وقد ذكر الشيرازي وجهة نظر الشافعية من حيث عدم التفرقة بين دين ودين فقال[٨٣] : « وان أقر المريض بدين لرجل فى الصحة واقر لآخر فى المرض ، وضاق المال عنهما قسم بينهما على قدر الدينين • لانهما حقان يجب قضاؤهما من رأس المال ، ولم يقدم احدهما على الآخر كما لو أقر لهما فى حالة الصحة » •

أما مدى تعلق الديون بالتركة بعد وفاة المدين • فهو ان تصبح مستحقة الوفاء منها كما يستحق وفاء الدين من العين التى رهنت به • لان مدى التعلق فى الحالين واحد ، من حيث انها تتعلق بكل جزء من اجزائها دون ان تنقسم عليها •

وقد خالف فى ذلك بعض المالكية ـ القائلين بان الديون تنتقل الى ذمم الورثة ـ فذهبوا الى انه ، اذا تعدد الورثة انقسم عليهم الدين بحسب مواريثهم ، وتعلقت حصة كل وارث من الدين حصته من التركة ، فاذا قام بتوفية هذه الحصة خلصت له حصته من الدين ، ولم يكن للغرماء حق مطالبته بشيء من بقية الدين الذى كان على مورثه • لانه قد قام ما عليه أو ما تعلق بحصته من التركة[٨٤] •

نكتفي بهذا القدر من الكلام عن مدى تعلق حق الدائنين بالتركة • وفى المسألة تفصيلات اخرى يضيق المقام عن ذكرها هنا نظراً لضيق المجال فى مثل هذه المقالة العابرة ، والله ولي التوفيق •

---

(٨٣) انظر : المهذب الجزء الثانى •
(٨٤) المغني ٦/٢٢٦ ـ ٢٢٧ •

مصادر البحث

١ ـ الام : للامام الشافعي ـ محمد بن ادريس (٢٠٤هـ) تحقيق محمد زهدي .

٢ ـ الاشباه والنظائر : للسيوطي ـ جلال‌الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ) مطبعة مصطفى محمد .

٣ ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين : لابن قيم الجوزية ـ محمد بن ابى بكر (٥٧١هـ) مطبعة مصطفى محمد .

٤ ـ بدائع الصنائع : للكاساني ـ علاءالدين ابو بكر بن مسعود (٥٨٧هـ) الطبعة الاولى ١٣٢٨هـ .

٥ ـ بداية المجتهد : لابن رشد الحفيد ـ ابو الوليد محمد بن احمد (٥٩٥هـ) الطبعة الثالثة ، ١٣٧٩هـ .

٦ ـ تبيين الحقائق : للزيلعي ـ فخرالدين عثمان بن علي (٧٤٢هـ) وهو شرح كنز الدقائق للنسفي (٧١٠هـ) الطبعة الاولى سنة ١٣١٣هـ .

٧ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : لابن عرفة ـ شمس‌الدين محمد بن عرفة (١٢٣٠هـ) طبع عيسى البابي الحلبي .

٨ ـ الدرر شرح الغرر : لمنلا خسرو ـ محمد بن فراموز (٨٨٠هـ) طبع الاستانة .

٩ ـ الدر المختار شرح تنوير الابصار : للحصفكي ـ محمد بن علي (١٠٨٨هـ) بهامش ابن عابدين ـ المطبعة الاميرية ١٣٣٤هـ .

١٠ـ شرائع الاسلام : للمحقق الحلي ـ أبو القاسم نجم‌الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) .

١١ـ شرح الخرشي على مختصر خليل : للخرشي ـ أبو عبدالله محمد (١١٠١هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣١٧هـ .

١٢ـ شرح القانون المدني المصري: للدكتور عبدالرزاق السنهوري ـ القاهرة .

١٣ـ فتح القدير : للكمال بن الهمام ـ المطبعة الاميرية الطبعة الاولى سنة ١٣١٦هـ .

١٤ـ الفروق : للقرافي ـ أبو العباس احمد بن ادريس (٦٨٤هـ) الطبعة الاولى سنة ١٣٤٤هـ .

١٥ـ القواعد : لابن رجب ـ ابو الفرج عبدالرحمن (٧٩٥هـ) الطبعة الاولى .

١٦ـ المهذب : للشيرازي ـ أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف (٤٧٦هـ) طبع البابي الحلبي .

١٧ـ المبسوط : للسرخسي ـ أبو بكر محمد بن احمد (٤٨٣هـ) الطبعة الاولى مطبعة السعادة سنة ١٣٢٤ .

١٨ـ المغني : لابن قدامة ـ أبو محمد عبدالله بن احمد بن محمد (٦٢٠هـ) مطبعة العاصمة ٠
١٩ـ المحلى : لابن حزم ـ أبو محمد علي بن احمد بن سعيد (٤٥٦هـ) الطبعة الاولى ـ المطبعة المنيرية سنة ١٣٥٢هـ ٠
٢٠ـ نيل الاوطار : للشوكاني ـ محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ) المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٤ ٠
٢١ـ هداية المهتدي : للميرغناني ـ برهان الدين ابو الحسن علي بن أبي بكر (٥٩٣هـ) طبع مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٥٥هـ ٠
٢٢ـ كشاف القناع عن متن الامتاع : للبهوتي ـ منصور بن يونس ٠
٢٣ـ كشف الاسرار : عبدالعزيز البخاري (٧٣٠هـ) وهو شرح اصـول البزدوي ٠
٢٤ـ نهاية المحتاج : للرملي : شمس الدين محمد بن ابى العباس (١٠٠٤هـ) مطبعة مصطفى البابى ١٣٥٧هـ ٠
٢٥ـ شرح الزرقاني على الموطأ : محمد بن عبدالباقي بن يوسف (١١٢٢هـ)٠
٢٦ـ الخرقي ـ ابو القاسم عمر بن الحسين (٣٣٤هـ) مختصر مطبوع فى المغني ٠



كتب اخــرى

١ ـ الوسيط فى شرح القانون المـدني المصرى : للدكتـور عبدالرزاق السنهورى ٠
٢ ـ الولاية على المال : علي حسب الله ٠
٣ ـ الوجيز فى احكام المعاملات الشيخ على الخفيف ٠
٤ ـ حاشية الخضري على شرح الرحبية للشنشورى ٠
٥ ـ حاشية الفنارى على السراجية ٠
٦ ـ شرح السيد شريف على السراجية ٠
٧ ـ الملكية فى قوانين البلاد العربية للدكتور فرج الصدة ٠
٨ ـ التركة والحقوق المتعلقة بها : الشيخ احمد ابراهيم ٠
٩ ـ مصادر الحق فى الشريعة الاسلامية : الدكتور عبدالرزاق السنهورى ٠



وقفات مع الاستاذ الزيات

عند نقاط من كتابه تاريخ الأدب العربي

الشيخ جلال الحنفي
محاضر في كلية الامام الاعظم

بين يدي الطبعة السادسة والعشرون من كتاب الزيات « تاريخ الادب العربي للمدارس الثانوية والعليا » وقد وجدت هناك نقاطاً جديرة ان تراجع ..

والذى يبدو لمتصفح الكتاب ان الاستاذ الزيات كتبه على مسؤوليه المعلومات الشائعة فى الاذهان ، وانه ساير به الآراء المشهورة التى تقبلها غير واحد من كتاب الادب العربى دون تعقيب ولا مناقشة وان كان الزيات فى بعض الاحيان قد يتحمل مسؤولية بعض المناقشات الادبية مما سنعرض له في هذه الوقفات وكذلك نرى الاستاذ يطرح مطالب يريد لها أن تكون مادة علم ودراسة ولكنها لا سند لها ولا ركيزة ترتكز عليها ..

× ـ قال الزيات ـ ص ١٨ ـ « فالمَثَل جملة مقتطعة من القول ، أو مرسلة بذاتها ، تنقل عمن وردت فيه الى مشابهه ، بدون تغيير . وهذا النوع خاص بالعرب لانتزاعه من حياتهم الاجتماعية وحوادثهم الفردية كقولهم وافق شنٌ طبقة ، ولامرٍ ما جدع قصير أنفه ، ويداك أوكتا وفوك نفخ ، وقد تعاقب العلماء على جمعها وشرحها ... »

فان لم يكن في هذا الكلام غموضٌ فانه من الغريب أن يقول الزيات ان المثل خاص بالعرب وحدهم ، ومن الغريب كذلك ان يقوم رأيه هذا على تعليل لا يصلح لما أراده له ، اذ قال انه منتزع من حياتهم الاجتماعية

وحوادثهـم الفرديـة ، فى حين ان جميع الشعوب فى العالم لها حياتها الاجتماعية الملائمة لها ، وما اكثر ما تقع في اوساطها الحوادث الفردية التي يمكن لها ان تنتزع منها الامثال والاقوال ..

واذا جئنا الى الواقع الادبى والتاريخى وجدنا ان جميع الأمم القديمة والحديثة تتمثل الامثال وتتوارثها .. وان لم تعن من القديم بتدوينهـا وشرحها وتأليف دراسات فيها ..

والزيات اديب واسع ومن أدواته الثقافيـة المامه بالفرنسية ، وفى الفرنسية من كتب الامثال العدد الكبير وقد ذكر لي الدكتور ممدوح حقى - كبير الخبراء فى مؤسسة التعريب بالمغرب - ان كتب الامثال البذيئة فى الفرنسية تجاوز العشرين كتابا مطبوعا بحجوم شتى ، فماذا يقال اذن فى أمر كتب الامثال المهذبة والمدونة بشرح وبدون شرح فانها لابد ان تكون كثـيرة العـدد ..

وأمثال العجم وأهل الصين والاتراك والاكراد والهنود والانكليز والروس لاتعد ولا تحصى .. وقد قرأت مقالا بالعربية للدكتور « جليل كمال‌الدين » قريبا اورد فيه جمهرة عظيمة من امثال الروس المتصلة بشؤون العمل واليد وما الى ذلك فعجبت لضخامة أمثال هؤلاء الناس مما لا عهد لنا بمثله فى الكثرة والتفصيل[١] ..

وهي منتزعة - أيضا - من حياتهم الاجتماعية وحوادثهم الفردية ، وذلك شأن الامثال كافة فانها لا تكون الا وفق ذلك ..

وعندي نسخة من كتاب فى الامثـال السومرية القديمة استوفى فيه « الفؤادي » ٧٥ مثلا [٢] وهي تعد - وان لم يجادل في ذلك أحد - من الادلة على قدم الامثال فى الشعوب ..

---

(١) مجلة التراث الشعبى العدد السادس السنة الرابعة ١٩٧٣ .

(2) Seventy-Five Sumerian Proverbs and Their Modern Iraqi Counterparts: A Comparative Study.
" Abdul-Hadi A. Al-Fouadi "

مما يستبان منه ان حكاية الامثال اوسع نطاقا مما قاله الزيات من كون الامثال خاصة بالعرب .. ومثل هذه المقولة لا تستحق النقاش لولا أنها من مقولات أحد أعمدة الادب العربى المعاصر .. وما ذاك ـ ان لم يكن في النص المنقود غموض لم تتبيّنه ـ الا هفوة قلم أو شطحة فكر ..

قال الاستاذ الزيات ـ ص ٢٥ ـ « قال هانيء بن قبيصة الشيباني لقومه يحرضهم ، وهو يدلك على مذهب الجاهليين في النثر من تفكك المعاني وضعف ارتباط الجمل » ..

ولكنا حين نتبين خطبة هانيء لا نجدها تنبيء عن تفكك المعاني وضعف ارتباط الجمل فهي مما قاله في استنفار قومه وتحريضهم على القتال ، والموقف في هذه الحالة موقف واحد لا يناسبه الا تكرار المعاني في اكسية متغيرة من الكلام والمجروف ليعلق ذلك بالذهن فيلعب دوره في التأثير في النفس .. وأورد الزيات بعد ذلك خطبة لعبد المطلب خطبها عند سيف بن ذى يزن وهي في حكم قوله الذى قاله في أمر النثر الجاهلي اذ لم يكن كلام الزيات خاصا بهانيء بن قبيصة ، وانما أراد به ان يشمل النثر الجاهلي كلــه ..

أما خطبة عبدالمطلب فانها لتعدّ من روائع كلام العرب وقد يستدل بها الناقد الذى يمحص القول ويحسن نقده وامتحانه ، على ان عبدالمطلب كان من أعاظم خطباء العرب في الجاهلية اذ استوفت خطبته الملوكية جميـع أسباب التوفيق من جزالة في الكلام وادب في الخطاب وتنويه خاطف ببعض المطالب السياسية وتعبير عن الحس العربي الواحد في تلك الفترة العصيبة من الزمن مع كبرياء الزعامة التي تمثلت في شخصية زعيم الكعبة يضاف الى ذلك سلامة النسق البياني وصدق اللهجة والايجاز التام ..

وما من شك في أن خطبة تلقى بـين يـدي بطل عربي تغلب على الاحباش فطردهم من اليمن فآل اليه أمر الحكم والسيادة انما يجب ان تلقى على هيئة مقاطيع قصيرة الفقرات واضحة المعالم يؤديها اللسان بهدوء

وتؤدة لتكون محل الاصغاء والتنبه والتقدير ..

لذا لايمكن أن تكون الفقرات القصيرة فى مثل هذه الحالة عيبا من عيوب النثر الجاهلي ..

وأورد الزيات في ذات الصفحة نماذج من النثر الجاهلي مما يعد من الوصايا والنصائح فذكر فى ضمن ما ذكر وصية زهير بن جناب الكلبى يوصى بنيه .. ومن تابع فقرات هذه الوصية لم يجدها متفككة المعاني ولا ضعيفة ارتباط الجمل .. على حد قول الزيات فى حكمه على النثر الجاهلي ..

فهي وصية رجل طعن فى السن يجمع بنيه حوله ليلقى فى سمعهم خلاصة تجاربه فى الحياة ، فاذا لم لهم أطراف الحديث وأوجز فى المقالة ووضع فى قبضات أيديهم المعاني الملموسة وآتاهم خير ما عنده من الحكم فان ذلك لا يكون الا بالحرف السمح اليسير وبالعبارة الخفيفة الهينة غير الطويلة التي ينسى السامع أواخرها ما كان قد علق بسمعه من أوائلها ..

وأورد الزيات فى نفس الفصل وصية أعرابية أوصت ابنتها ليلة الزفاف فكانت وصيتها نمطاً من جميل الكلام وطيب الحديث تناسقت مبادئه وخواتيمه وتجسدت غاياته ومطالبه ، فكأن تلك المرأة قد وفقت لتدوين خبراتها فى الحياة الزوجية بذلك الاسلوب الهادىء الرصين وبتلك الفقرات التي لا حشو فيها ولا لغو ولا تباين ولا تفاوت ولا ركاكة ولا هزال ..

ان النثر الجاهلي ليعد ثروة حضارية لا تثمن ان كان كله من نمط وصية الاعرابية هذه التي لابد من اثباتها هنا نقلاً عن الزيات نفسه ـ ص ٢٦ ـ ليستبين القارىء حقيقة أمر النثر الجاهلي وما اذا كان متفكك المعاني ضعيف ارتباط الجمل ..

قال الزيات : « وأوصت أعرابية ابنتها ليلة زفافها قالت :ـ

أى بنيّة ،

ان الوصية لو تركت لفضل أدب تركت لذلك منك

ولكنها تذكرة للغافل ومعونة للعاقل

ولو أن امرأة استغنت عن الزوج لغنى أبويها وشدة حاجتهما اليهـا

لكنت أغنى الناس ..

أى بنيـة ،

انك فارقت الجو الذى منه خرجت

وخلفت العش الذى فيه درجت

الى وكر لم تعرفيـه

وقرين لـم تألفيـه

فاحملي عنى عشر خصال تكن لك ذخـرا

اصحبيه بالقناعة ، وعاشريه بالسمع والطاعة

وتعهدي موقع عينيه فلا تقع عينه منك على قبيح

ثـم اعرفي وقت طعامه ، واهدئي عند منامـه

فان حرارة الجوع ملهبة ، وتنغيص النـوم مبغضة

ثـم اتقي مع ذلك الفرح أمامـه ان كان ترحـا

والاكتئاب عنده ان كان فرحـا

فان الخصلة الاولى من التقصير ، والثانية من التكدير

وكوني أشد الناس له اعظاما ، يكن أشدهم لك اكراما

واعلمي انك لا تصلين الى ما تحبّين حتى تؤثرى رضاه على رضاك

وهواه على هواك ، فيما أحببت أو كرهت ..

والله يخـير لـك ،

فهذا كلام منسق المعاني ومتين ارتباط الجمل .. وفى حكم الزيـات عليه وعلى مثله من النثر الجاهلي بما حكم عليه به من تفكك المعاني وضعف ارتباط الجمل تجنٍّ ظاهر صريح ..

ان النثر الجاهلي كان متين العبارة وطيد بناء الحرف والكلمة قبل نزول القرآن الكريم وكانت العرب قد اصابت من النقد البياني وتمحيص مواقع الكلم النصيب الاوفى فلما نزل كتاب الله كانت شهادتهم له بالعظمة

والفخامة شهادة مقبولة منهم له ، لانه نزل ليتحدى صناعتهم التي اجادوها واتقنوها فكان عليهم أن يشهدوا ـ شهادة غير مستغفل ـ للقرآن بصدق مذاهبه في التعبير وعظم ايجازه في الاداء وجلالة بيانه السامي الرفيع ..

وحين تنظر الى بعض اساليبهم فى النقد والتقييم يوم قال قائلهم يصف القرآن « ان أعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وان عليه لحلاوة وان فيه لطلاوة » نرى طول باعهم فى هذا الباب بحيث لا يصح ان يحكم على نثرهم بانه مفكك اوصال الكلام وانهم غير أبناء فيه .

وان كلام الناس فى صدر الاسلام هو من بعض كلامهم فى الجاهلية، لانهم نشأوا فى كنفها ودرجوا على بساطها وكان الرسول يتباهى بانه افصح من نطق بالضاد وكان الرسول قد عاش اربعين سنة والزمن يومذاك زمن جاهلية ، ويعنى هذا ان البيان الجاهلي كان خصبا غزيرا متدفقا .. لا يصح اتهامه بتفكك المعاني وضعف ارتباط الجمل واطراد الامثال من غير مناسبة قوية ولا صلة متينة « الزيات ص ٩٩ » .

ان القرآن لم يأت ليطمس على أدبياتهم وطرائق كلامهم وانما جاء بذات لغتهم ونفس ادائهم ولكنه سما وحلّق وانتهى الى آفاق من الاعجاز والابداع أُخذت به النفوس والقلوب والعقول لطيب نكهته وانبساط أسارير الكلام فى آياته ولما ساد جوّه من روحانية ، ولما أحاط بتعابيره من تلوين وظلال .. فهو كلام يتمثل فيه البيان الجاهلي كله وان كان طعمه ومذاقـه شيئاً لم يعهده القوم من قبل ..

× قال الزيات ـ ص ٣٣ ـ فى كلامه على المعلقات « يزعم جمهـور المؤرخين ان العرب اختارتها فكتبتها بماء الذهب على القباطى ، ثم علقتها بالكعبة اعجابا بها واشادة بذكرها ، وقد بقي بعضها الى يوم فتح مكة قبل الاسلام » .. ثم قال ومن الناس من ينكر تعليقها على الكعبة بغير دليل قائم وحجة مقنعة .. ثم قال : على ان تعليق الصحائف الخطيرة على الكعبة كان سنة فى الجاهلية بقي أثرها فى الاسلام .. ثم قال : « على ان لهذا

الامر نظائر فى أدب الاغريق فانّ القصيدة التي قالها بندار زعيم الشعر الغنائي يمدح بها دياجوراس قد كتبوها بالذهب على جدران معبد أثينا » ..

والزيات محقوق بهذا وليس بذي حقٍ فى شيء منه لا سيما ما مال اليه من المناظرة بين اليونان وبين العرب أيام جاهليتهم ، فان البون بين القبيلين بعيد جدا فان اليونان كانوا أمة ذات حضارة وكانوا اذا علقوا قصيدة شاعرهم فى معبد لهم قد وجدوا كثيرا من الناس يقرأون تلك القصيدة ويعجبون بهـا ..

فماذا كان يعنى العرب من تعليق قصائد شعرائهم على الكعبة المكشوفة أمام الشمس والمطر بخلاف المعبد اليوناني الحصين .. ومن كان من الناس تستوقفه هذه المعلقات وهي منوطة بالكعبة فيعمد الى قراءتها وهم قوم تفشت فيهم الأميّة الى حدٍّ بعيد ..

أما قول الزيات : « ومن الناس من ينكر تعليقها على الكعبة بغير دليل قائم وحجة مقنعة » فقد أراد ان يقول بغير شبهة ، ومع ذلك فانّ لدينا من الحجج والادلة على بطلان حكاية تعليق القصائد على الكعبة ما سنعرضه فى هذا البحث ..

وعنى الزيات ببعض منكرى المعلقات أبا جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٨هـ اذ قال فى كلامه على المعلقات « وأما قول من قال انها علقت فى الكعبة فلا يعرفه أحد من الرواة » ..

وقد يكون منبع حكايـة التعليق على الكعبة مستنبطا من ان الرواة الاوائل سموها بالمعلقات ، في حين ان العرب سمتها السموط (٣) ايضا ..

وقال المستشرق الالماني نولد كه انها تعني المنتخبات وقال انما سماها حماد الراوية بهذا الاسم تشبيها لها بالقلائد التي تعلق بالنحور .. ـ الزيات : حاشية ص ٣٤ ـ .

والذى يتبين لنا من مناقشة مسألة المعلقات هذه انها لو كانت قد علقت

(٣) جمهرة اشعار العرب لابي زيد محمد بن ابي الخطاب القرشي .

على جدران الكعبة لعلم ذلك في الروايات الاسلامية الاولى التي كانت على صلة بشؤون الكعبة والمام بجميع اوصافها واوضاعها والاحداث المتصلة بها ..

ثم انا لا نجد شاعرا جاهليا من اصحاب هذه القصائد ولا من غيرها نوه أو أشار الى ان قصيدة له علقت على الكعبة ، أو أنه يسعى ليكون من ذوي تلك القصائد المشرفة بالتعليق على جدران البيت ..

ومن طبيعة الشعراء ان يتباهوا بذلك ، أفلم يقل بعضهم :

وقصيدة تأتي الملوك غريبة   قد قلتها ليقال من ذا قالها

ثم ان التاريخ لم يحدثنا عن وقوع اعتداء على بعض القصائد بحيث تعرض بعضها للانتزاع والتمزيق .. وهذا أمر كان يجب ان يقع بسبب ما في بعض هذه القصائد من تحرش باقوام وملوك وما فيها من هجوٍ مُرٍّ لاناسٍ باعيانهم ، ومفاخرة ومكاثرة لا عهد لقبائل العرب بالسكوت عن مثل ذلك .. فما يصح في الذهن ان تظلّ قصائد من هذا الطراز مطمئنة على نفسها من خصومة الاطراف المعنية بما جاء فيها من هجر وتطاول وتحرّش شنيع ..

لاسيما حين نعلم ان العرب اتخذت من الكعبة حرماً آمناً ، وانها اتخذت اشهراً معلومة دائمة في كل عام استبعدت بها دواعي الحرب والفتنة، وحرمت الاخذ بالثأر ، فكيف تأذن لشعرائها بتعليق قصائدهم على بيتها المقدس الذي تحج اليه وفيها ما فيها من أسباب الاستفزاز وعوامل الفتنة ، والايغال في المكاثرة والمبالغة في التبجح ، فما تجتمع تلك الاحتياطات التي اتخذها العرب ليأمنوا الشقاق بينهم وهذا التسيب الذي يبدو واضحا في اباحة تعليق القصائد على الكعبة لو صحّت الدعوى ..

يقول عمرو بن كلثوم في قصيدته التي قيل انها كانت بين المعلقات وانها كانت من ألف بيت :

وقد علم القبائل غير فخر   اذا قبب بأبطحها بنينا

بأنا العاصمون اذا أطعنا   وأنا العارمون اذا عصينا

وأنا المنعمون اذا قدرنا   وأنا المهلكون اذا أتينا

وأنـا الحاكمون بما أردنـا | وأنـا النازلون بحيث شينـا
وأنـا التاركون لمـا سخطنـا | وأنـا الآخذون اذا رضينـا
وأنـا الطـالبون اذا نقمنـا | وأنـا الضاربون اذا ابتلينـا
وأنـا النازلـون بكـل ثغـر | يخاف النازلون به المنونـا
ونشرب ان وردنا الماء صفوا | ويشرب غيرنا كدرا وطينـا
متى ننقل الى قـوم رحـانـا | يكونـوا فى اللقـاء لها طحينا
يكون ثفالهـا شرقيّ نجد | ولهوتها قضـاعة أجمعينـا
ترانـا بارزيـن وكلّ حيّ | قد اتخـذوا مخافتنـا قرينـا
كأنّا والسـيوف مسللات | ولدنـا الناس طرا أجمعينـا
ملأنـا البر حتى ضاق عنـا | ونحن البحر نمـلأه سفينـا
اذا بلـغ الرضيع لنـا فطاماً | تخرّ لـه الجبابر سـاجدينا
لنـا الدنيا ومن أضحى عليها | ونبطش حين نبطش قادرينا

وما أحسب أحدا من دارسي تاريخ العرب أيام جاهليتهم يقتنع بـأن قصيدة تتضمن مثل هذا الكلام يباح لها ان تعلق على الكعبة تعليق اعجاب وتقدير ثم تسكت العرب على ذلك دون انبراء أقوام لتمزيق القصيدة .. واذ لم يقع شيء من هذا فالمسألة اذن ظاهرة التلفيق ، وقضية تعليق القصائد اذن وهم منتزع من الخيال وليس من حقائق التاريخ ..

ولم يحدثنا أحد عن لجان التحكيم التي كانت تقرر قبول القصائد ورفضها وتمييزها عن غيرها من الاشعار التي كانت الشعراء تنشدها في عكاظ وغير عكاظ .. ولا حدثنا أحد عن طبقات تلك القصائد ولا علمنا كيف نشأت عند أهل الجاهلية فكرة تعليق القصائد على الكعبة ، ولا درينا من كان اول شاعر تهيأ له هذا الشرف العظيم ، ولا من كان آخر القوم لحاقا بالحظ السـعيد ..

ولا حدثنا أهل التاريخ بشيء يتصل بالشعراء الذين رفضت قصائدهم

رفضاً باتاً فلم يؤذن لها بالتعليق على جدران الكعبة ، اذ ليس من المعقول ان لا يتقدم لهذه المباريات الفخمة سوى سبعة شعراء أو عشرة ، تقبل قصائدهم جملة واحدة دون اعتراض عليها •• فأين شعراء الجاهلية اذن ؟ فيمَ كانوا عن اللحاق بهذا الركب التاريخي الخالد ••

وان أحدا ـ أيضا ـ لم يحدثنا أن قراءا معينين وكل اليهم التهيؤ لقراءة هذه القصائد لمن يصل الى الكعبة فلا يدرى من أمر المعلقات شيئا فهو يريد ان تتلى عليه ، كلها أو شيء منها ••

ولم يحدثنا أحد من رواة التاريخ عن تكاليف كتابة هذه المعلقات بالذهب وبغير الذهب ان كانت قد علقت على الكعبة فعلاً •• وقد علمنا ان غير واحد من اصحابها كان غير ذي يسار ، • فمن اذن كان المنفق على ذلـك ؟؟

وما احصى لنا التاريخ أسماء مشاهير الخطاطين في الجاهلية ممن كانوا يوكل اليهم كتابة تلك المعلقات المطولة ••

ولو ان المعلقات كانت تعلق على الكعبة حقا لكانت ذات قيمة وثائقية لا تردّ ولا تناقش في حين ان الاختلاف قد وقع من القديم في شأن عدّتها فجعلها قوم عشرة وقال قوم انها سبع ••

ولو كانت المعلقات تكتب فتعلق لما غاب عن الناس أن عبيدا صاحب معلقة فاعترف له بذاك قوم ونفى عنه ذاك قوم آخرون ••

واذا درسنا أسباب المعلقات فانا لا نجد لكل معلقة سببا ذا صلة بأمر نظمها وتعليقها على جدران الكعبة ، ولا نجد سببا لاختيارها ، اللهم الا ان يقال ان الشعراء كانت تنظم قصائدها وهي خالية البال من حكاية الترشيح لفضيلة التعليق على الكعبة •• كالذي ذكر في سبب نظم عنترة لمعلقته وهو سبب شخصي بحت ومناسبة عابرة كسائر ما يتهيأ للشعراء من أسباب النظم ••

وهذا من الدواعي القاطعة بنفي كون المعلقات قد اتخذت سبيلها !!

الكعبة بحال من الاحوال ، لان الشاعر المجيد يطمع فى ان ينال مثل هذه الحظوة التي تستأهل أن يتقاتل الناس من أجل الوصول اليها وبلوغها ..

وهذا يعني ان على شعراء تلك الحقبة ان يتهيأوا لنظم ما يبلغون به هذا الارب ، وكان لابد من التنويه بشأن هذا الحفول وما وراءه من خلود الذكر ونباهة الشأن مما لا يشمن بشمن .. أما ان تنظم المعلقات المعلقة التي تحظى بهذه المكانة العظيمة ثم لا يشار في شيء من شعرهم الى هذا فأمر جد غريب ..

ومما يصلح ان يورد في هذا المقام من الملاحظات انا نسأل ماذا كان يقع لو ان شاعرا من اصحاب المعلقات جاء ثانية بقصيدة جديدة يريد تعليقها لتكون له معلقتان على الكعبة ..

فان ذكروا ان هناك شروطا قد وضعت لذلك ، قلنا أين هي تلك الشروط ؟؟

وغريب كل الغرابة ان اي شاعر من اولئك الجاهليين لم يتغن بالكعبة ولم ينصرف اليها بشعره ، وفي هذا دلالة ظاهرة على بعد موضوع الكعبة عن تلك القصائد البعد كله ..

ومن ناحية اخرى لم يكن أمر الكتابة بأمر ذي بال لدى العرب فى أيام جاهليتهم ليوثقوا المطالب المهمة بالتدوين والكتابة .. فحكاية كتابة القصائد وتعليقها على الكعبة أو غير الكعبة حكاية متأخرة مصنوعة .. وهم قد عرفوا بالقدرة الباهرة على الحفظ وكان عدد الكتاب فيهم نزرا قليلا ولامجال لاحد من متعلمي الكتابة القيام بهذا الجهد لا سيما يوم ندري ان الذين تعلموا الكتابة كانوا من غير سواد الناس .. واذا لاحظنا النص القرآني « ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله » في آية الدين ندرك ذلك المعنى وهو ظاهر صريح ..

ولو عرف مثل ذلك لدى القوم ، لكان المسلمون بعد الفتح قد صنعوا مثله فعلقوا آيات القرآن على الكعبة تعبيرا عن الاعتزاز بالقرآن

والاعجاب ببلاغته ، بالاضافة الى ما فى ذلك من مظاهر التحدى الصريح للشرك وأهله ، والاعلان بسيطرة الاسلام على هذا البيت العتيق ..

وانما نرى الرسول أمر باعلان سورة التوبة على الناس بلاغا لهم من دون تعليق شيء مكتوب على جدار ونحوه .. من اجل ذلك نعلم ان ذلك لم يكن مألوفا لدى القوم البتة ..

وكان من الامر الطبيعي ان ينتفع المسلمون بعد الفتح من الرقوق والاقمشة المسماة بالقباطى التي كتبت عليها قصائد شعراء المعلقات وذاك بان يعمدوا الى كتابة القرآن الكريم عليها لو كانت هناك رقاع وقباطى ، . وذلك من بعد مسحها وغسلها ..

ان تاريخ الكعبة قريب من اذهان الناس عند ظهور الاسلام فلقد اغرقت السيول هـذه البَنِيَّة ، فاعادت العرب بناءها والنبي يومذاك فى الخامسة والثلاثين من عمره وأشار المؤرخون الى الحجر الاسود وما جرى فى صدد رفعه الى مكانه ولكن لم يوضح لنا هؤلاء اين كانت تلك القصائد فان لم تكن قد وجدت ابان تلك الفترة ثم وجدت بعد ذلك اى بين يدى المبعث النبوى فكيف عزبت عن التاريخ ان يحيط علما بهذه القضايا اذن ؟؟

× ــ قال الزيات ــ ص ٤٥ ــ « كل قبيلة كانت تحرص على ان يكون لها شاعر وقائد وخطيب ولكن الشاعر كان أكرم عليها وأحب اليهـا من هذين فكانت اذا نبغ فيها شاعر تصنع الولائم وتقيم الافراح وتهنئها القبائل وذلك لأن الشعراء يقودون قومهم بقولهم وينضحون عنهم يوم حفلهم ويخلدون مآثرهم على الدهور وينقشون مفاخرهم فى الصدور لا يبتغون على ذلك جزاءاً ولا صلة » ..

هذا الكلام كله لا طائل فيه ، ولم نجد له اصلا فى تاريخ الحياة الادبية فى الجاهلية ، فان الشعراء كانوا أهون الناس على قومهم ، الا من عَزّ فيهم من دون ان يكون الشعر سببا الى ذلك ..

وما علمنا قبيلة أقامت احتفالا تقديريا لشاعر ظهر فيها ، وما اكثر عدد

الشعراء الذين نبغوا فى العرب أيام جاهليتهم فلم يعرهم أحد التفاتة فظلوا يتسكعون يستجدون الناس ويمتدحون ذوى اليسار ، فكان ذلك هو الحل الاول والاخير لمشكلتهم المعقدة التي لم تحل بعد ..

واذا رجعنا الى سيرة شعراء الجاهلية وجدنا ان ذوى المكانة منهم انما تهيأت لهم مكانتهم هذه لاسباب خارجة عن حكاية الشعر وعن حاجة القبائل اليه فان عمرو بن كلثوم كان سيد قومه ـ الزيات ص ٦٤ ـ فلم يكن الشعر ـ وكان مقلا فيه ـ اذن هو الذى صنع شخصيته واكسبه صيته ..

وأما الحارث بن حلزة فانه كما قال الزيات ـ ص ٦٦ ـ « كان فى بني بكر مكان عمرو بن كلثوم فى بني تغلب » ..

واذا عدنا الى لبيد وجدنا الزيات يقول فيه ـ ص ٦٨ ـ « نشأ ربيب الندى والبأس فأبوه ربيعة المعترين وعمه ملاعب الاسنة فارس مضر » ..

أما شخصية حاتم الطائي فانها نبهت بسبب كرمه وفرط جوده وعظيم مروءته فقد كان يفك العاني ويحمي الذمار ويقري الضعيف ويفرج عن المكروب ويطعم الطعام ويفشي السلام ولم يرد طالب حاجة قط ، وقد أصهر الى ملوك اليمن ، وان نبأه بلغ رسول الله فقال فيه انه كان يحب مكارم الاخلاق ـ الزيات ٧٣ ـ

ويقول الزيات فى النابغة الذبياني انه أحد سراة بني ذبيان ومن ذوى مثالتهم .. وقال انه اتصل بالنعمان بن المنذر فاستخلصه اليه واسبغ نعمته عليه حتى أكل وشرب في آنية الذهب والفضة ـ ص ٤٩ ـ

يتضح من هذا ان الشعراء الذين وجدوا مكانهم فى دنيا الشأن والشهرة في الجاهلية انما نفعهم أنهم كانوا أهلا لذلك بغض النظر عن كونهم شعراء فلو لم يكونوا شعراء لما فاتهم من الشهرة وبعد الصيت شيء .. وبهذا لم يكن الشعر الا مسألة ثانوية لم يزدادوا بها شأنا على شأنهم الرفيع الذى كان حقا ثابتا لهم ..

أما عنترة العبسي فقد خرجت به شجاعته عن اطار العبودية ، فاكبرته

القبائل وخافه كثير من فرسان أهل جيله ، ولم يكن الشعر هو الذي خلق له هذا المجد بل كان الشعر ملهاة له وغناءا يتغنى فيه بحبيبته عبلة بنت مالك ..

ويرد قول الزيات في هذا المعنى غير مرة في كتابه اذ قال ـ ص ٣٠ ـ « والامثال مستفيضة على تأثير الشعر في نفوسهم ومنزلة الشاعر من قلوبهم » ويقول ـ ص ٣٤ ـ « مع ما علمت من تأثير الشعر فيهم ومكانة الشعراء منهم » ..

أما تأثير الشعر في العرب فمما لا نجادل فيه .. وقد يكون ذلك خصيصة للشعر لدى جميع الامم ، اللهم الا اذا قلنا ان مضامين الشعر العربي تختلف كثيرا او قليلا عن مضامين الشعر لدى غيرهم وذلك لاسباب تتصل بنمط حياتهم القبائلية وكونهم عاشوا في جزيرتهم يقتاتون المنابذات والغزو والعنعنات المتوارثة ، وما يرد في شعر شعرائهم مما يغذي هذه المعاني لابد ان يكون مرضيا منهم ومقبولا لديهم ..

أما مكانة الشعراء في نفوسهم ومنزلتهم من قلوبهم فشيء لا اصل له .. وانما كان الشاعر حاجة لهم اذا استنفدوا غرضهم منها طرحوها ولم يلتفتوا اليها ..

والقرآن الكريم يوضح لنا حقيقة موقف العرب من الشعراء في مثل قوله « ويقولون أئنّا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون » والاشارة هنا الى الشاعر جاءت للاستخفاف بكل شاعر ، وأما وصفه بالجِنّة فقد أرادوا بذلك أنه يستقي شعره وخيالاته من الجنّ .. ومن ذلك قوله تعالى « أم يقولون شاعر نتربّص به رَيْبَ المَنون » وقد أرادوا بذلك أنه شاعر لا يدري غير هجو القبائل والناس ، فيتعرض بسبب ذلك للموت ..

وفي القرآن الكريم « وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون » وهذا ظاهر المعنى وفيه اشارة واضحة الى انعدام ثقة القوم بمقولات الشعراء .. وفي القرآن ايضا « بل قالوا أضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر » وأرادوا هنا بالشاعر انه ذو حاجات محدودة يلهج بها ويكثر من ترديدها فاذا ملّ

سكت أو اذا أعطي بعض حاجاته اكتفى ••

وفى القرآن ايضا « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » •• وفى هذا غمز" لسجية الشعراء الذين كانوا يتعاطون مطالب شعرية تسقط عندها المروءات ، كامعانهم فى المهاجاة والمسابة ، واستعمالهم فى ذلك الكذب والتلفيق واسقاط قيمة الحقائق ، ومن هذا القبيل كذلك المدح المفرط فيه ابتغاء الارتزاق او اعتدادا ببعض القيم والعنعنات ، كالذى جاء فى معلقة عمرو بن كلثوم •• ومنه النصرة لقوم على قوم على وجه التحيز والتحزب دون ملاحظة حقائق الاشياء ومنه الأيغال في مغازلة النساء ••

ومن ذلك كذلك ان الشاعر كثيرا ما يقول اقوالا لم يكن يريد ان يقولها عند محاولته نظم القصيدة ، فاذا به حين يفرغ منها فيستعرضها يرى فيها ما لم ينزل به الله سلطانا ، • فدفع الله عن نبيه ذلك ••

ويدل النص على ان الشعر كان صناعة عند قوم شاءوه صناعة لهم •• وما أمر الحطيئة بخاف اذ وصف نفسه بانه كاسب" لاطفاله بالشعر ومنفق عليهم مما يتحصل له منه ••

وآية الآيات فى كتاب الله فى أمر الشعراء مما يصور به حقيقة مواقف الناس منهم قوله تعالى « والشعراء يَتَّبِعُهُمُ الغاوون ألم تَرَ أنّهم فى كلّ وادٍ يهيمون وانّهم يقولون مالا يفعلون ••• »

ومن هنا يتجلى ان علاقة العرب بالشعراء لم تكن الا وفق حدود يسيرة محدودة ، وكان اكثر الشعراء اصابة للخير من كان يلجأ الى أمير قوم أو غنيهم فيلازمه بالمدح والاطراء والتفخيم لينعم منه ببعض اسباب الرخاء ، وقد تكون ميتته ببعض ما يمضغ من هذه اللقيمات ••

وانى لا اغض بهذا من قدر الشعر الذى يعدّ من خير مواريث الحضارة وقد استعان الرسول ببعض الشعراء فى المعارك الإعلامية أيام اشتداد الخصومة بين الدعوة وخصومها •• وقد عفا الرسول عن أناس من الشعراء كان قد هدر دمهم وطرب لشعرهم بعد توبتهم وانابتهم الى الله

واعتذارهم للرسول مما فرط منهم فى حقه وفى حق الاسلام ..

وما قصيدة كعب بن زهير عنا ببعيد وهي التي جاء فى مطالعها :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول
متيّم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا
الا أغن غضيض الطرف مكحول
تجلو عوارض ذي ظَلْم اذا ابتسمت
كأنّه منهل بالراح معلول

ولكني أخلص بهذا الى ان فئة الشعراء كانت فى الغالب منذ أيام الجاهلية فئة منكودة الحظ ان لم تجد ركنا تأوى اليه ، فانها هالكة مخذولة ..

وما جاء فى كلام الاستاذ الزيات فى صدد الاحتفال بالشعراء عند نبوغهم وان اممهم كانت تبجح بهم ، لا عهد للعرب به فى أيام جاهليتهم ولا فى أيام اسلامهم ..

ان النصوص الشعرية الجاهلية نفسها تكشف عن واقع الشعراء يومذاك فهذا شاعر متشرد ضليل يمعن فى طلاب الخمر واللذة ثم يخرج الى قيصر الروم ليستعديه على قومه الذين أبوا عليه ان يكون له الملك عليهم بعد قتلهم أباه .. وذاك آخر كان قومه قد ضجروا منه ونبذوه فهو ـ واعني به طرفة ـ يقول :

وما زال تشرابي الخمور ولذتي
وبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي
الى ان تحامتني العشيرة كلّها
وأفردت افراد البعير المعبّد

ويعود فيقول متشكيا ظلم أقرب الناس اليه :

فمـالـي أراني وابـن عمـي مالكـا
متـى أدن منـه ينـأ عنـي ويبعـد
وظلـم ذوي القربى أشـدّ مضاضـة
على المـرء من وقـع الحسـام المهنّد

بل ان الذين رتعوا على بساط الملوك من شعراء الجاهلية لم يأمنوا أذى الملوك وشديد بطشهم فان عبيد بن الابرص الشاعر قتله الملك الذى كان يدنيه اليه ويقربه .. وان النابغة الذبياني الذى عاش أثيراً لدى النعمان بن المنذر لم يجد نفسه الا وهو خائف مضطرب مهدد من النعمان بالفتـك فأعاد لنفسه الامن الضائع باللجوء الى بعض ملوك الغسـاسـنة يمتدحهـم ويكسوهم برود الأطراء بشعره ، ويمنحهم كل عواطفه وتعلقه وولائه ..

ان الشعر حاجة آنيّة لدى العرب ، فما زال الشاعر على حرف من الرجاء ما دام يخدم بعض قضاياهم العامة والشـخصية حتى اذا لـم يبق ما يقال نسوه بالمرّة .. وكان هذا هو السبب فى ضياع كثير من الشـعر الجاهلي ، وانقطاع اخبار ما قبله من شعر العرب ..

× قال الزيات ـ ص٨٧ ـ « نزل القرآن منجّما فى نحو ثلاث وعشرين سنة على حسب ما يعرض من الحوادث » ومسألة الحوادث هذه ان أريد بها التعميم فهي قيد لا وجود له في قضية نزول القرآن ، لان القرآن نزل بشريعة كاملة غايتها اصلاح البشرية وانقاذها من الضلال ، وما يكون كذلك انما يكون له محتوى تام واطار شامل وتعاليم منويّ عرضها من البدء .. والا كانت الشريعة قد نزلت بغير شريعة .. وهذه حقيقة اعترف بها بعض الكتاب الماديين فقال « فان علينا ان نلاحظ ان القرآن من واقع نصوصه ذاتها يصف نفسه بالعلو عن شروط الزمان والمكان ويعلن انه يحتوى حقائق الوجود بأسره وانه لم يختص بنفسه عصراً معينا أو مجتمعاً معيناً أو مستوى معينا فى التفكير وانما قصد الى تقديم الحقيقة الالهية للبشرية جمعاء دعوة لهم

باعتناق الدين الجديد »[4] ..

والذى يمكن قوله فى هذا المعنى ان يقال ان ما كان ينزل من القرآن انما كان ينزل وفقا لمقتضيات شتى فمنها ما يكون عرضا لحوادث جارية تقتضي التعليق والتعقيب كالذى وقع فى تسجيل ظروف الدعوة الاسلامية ومواقف خصومها منها وضروب مكايد المنافقين ويهود المدينة ومن سواهم من المشركين أوائل قدوم الاسلام الى مهجره ، مما نقرأه فى الجزء الاول من سورة البقرة فان هذا الجزء تناول بكثير من التفصيل اوضاع الصراع الاعلامي بين الاسلام وبين خصومه فى أوائل فترة الهجرة ..[5]

ومما سجله القرآن من الاحداث حديث الهجرة ومكث النبي فى الغار ومن ذلك واقعة حنين وموقعة بدر وقصة المتخلفين عن غزوة تبوك وحديث مسجد الضرار .. غير انه لم يكن فى سرد هذه الحوادث أى قصد الى التدوين التاريخي البحت بل لانتزاع الدروس والعبر ووضع ركائز الدعوة الدينية وضعا رصينا ..

ومن مقتضيات النزول كذلك ما يقصه القرآن الكريم من سير الرسل والامم القديمة وما عرض لهم من الامور يقول ذلك ابتغاء الاعتبار والتهذيب أو تثبيتا للنبي وأتباعه على مواصلة الجهاد بتهوين أثر المتاعب على نفوسهم وحملا لهم على التأسي بما وقع للنبيين من قبل ..

وكذلك يعد من آيات التثبيت ما كان ينزل من القرآن فى تزيين الجهاد والحث عليه وتعداد فضائله وعظيم مثوبته عند الله ، كلما تعرضت الناس فى أمره لدواعي التثبيط ..

ومن مقتضيات النزول ما كان يرد به على استفتاء أو سؤال يتعلق بأمر

---

(٤) عاطف أحمد : نقد الفهم العصرى للقرآن ص ٨١ .

(٥) مجلة الاقلام العراقية ـ عدد تموز ١٩٦٥ ـ بحث لكاتب المقال عنوانه « المخطط العام لسورة البقرة وآل عمران » ..

سبق عرضه وبيانه أو بأمر يسأل عنه السائلون ابتغاء العلم .. ومن ذلك ما جاء في القرآن من قوله تعالى « يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج » ومن ذلك « يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض » ومنه « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ومنه « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة »

ولما كان القرآن كتاب رسالة سماوية شاملة طلعت على العالم لتصحيح ما فسد من أمره والتوى من عمود ظهره ، ومناقشة ما شاع فيه من تعامل خاطىء وقوانين ضالة وعادات سيئة وجهل متفش فانه استوعب اسباب الاصلاح جميعها ، فكان يعرضها على الناس ابتغاء دعوتهم الى الهدى وسبل الخير واقرار ذلك في النفوس بمقتضى طبيعة العمل الاعلامي ومطالب تبليغ احكام الدين ..

والقرآن الكريم وان كان قد استعرض كثيرا من الوقائع التاريخية ، فانه قرر في هذا الباب استخدام التاريخ في مطالب بعيدة عن مجرد المطالعة والترفيه واجترار الماضي وتطريب الاسماع بسرد السير القديمة ..

ولذلك لا نجد في القصص القرآني ذكرا لأسماء الشخوص ولا اشارة الى المواقع الجغرافية ولا بيانا بتواريخ ايام الحوادث واعوامها .. بل ان القرآن لم يتدخل في تصحيح ما اختلف الناس فيه من تفاصيل بعض الوقائع والحوادث كالذى نراه في اخبار اهل الكهف فانه أورد خلافهم في عدة القوم وخلافهم في أمد لبثهم في الكهف ولم يزد على ذلك ، لان القرآن رسم للتاريخ قصدا غير القصد الذى كان شائعا لدى القصاصين وأهل السير والرواة ..

ان نزول القرآن تبعاً للحوادث ليس أمراً مطرداً ، ولا هو ضرورى أبدا ، فان عروض الحوادث وعدم عروضها لا شأن له في تحقق القصد القرآني الذى أراد الله له ان يكون محجة بيضاء للناس وقانونا ينتظم أمورهم وهدى وطهرة لقلوبهم ونفوسهم .. فما كانت آياته تنتظر الحوادث لتقول

قولها فيها ، بل ان القرآن كان يسبق الحوادث وما كان ينتظرها بحال من الاحوال .. فمما سبق به الحوادث قوله : « سيقول لك المخلفون من الاعراب شغلتنا أموالنا واهلونا » وقوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » ومما لم يتصل باى حادث من الحوادث آيات الصيام التي فصلت احكامه ..

وان عدم خضوع القرآن للحوادث ظاهر فى كثير من الامور ومنها تحريم الخمر فان اسباب التحريم قد كانت قائمة متجمعة ولكن القرآن لم يلتزم بها بل توخى فى تحريم الخمر نهجا تدرّج فيه وفق مقاييسه الهادئة الموزونة السديدة ..

وبهذا لا تكون الحوادث هي الاصل فى نزول القرآن لان ذلك يدل على فراغ القرآن من القصد المقصود بنزوله بحيث يظن الظان انه امتلأ بسبب الحوادث العارضة فى حين ان الحوادث العارضة هذه من بعض آحاد أسباب النزول وهى جزء يسير مما استوعبه اطار هذا الكتاب السماوى العظيم ..

وان ابسط دليل واوضحه على هذه الحقيقة ان القرآن انقطع عن النزول قبل وفاة الرسول بنحو ثلاثة أشهر مما يفهم منه ان القرآن لم يرتبط بالحوادث ادنى ارتباط الا ان تكون هذه الحوادث احيانا وعاءاً لبعض أحكامه المقرر فى حكم الله ابلاغ الناس بها يوما ما ..

× قال الزيات ـ ص٨٧ و ٨٨ ـ « فلم يكن القرآن اذن خاضعاً لقانون التأليف من وحدة الموضوع ووحدة الاسلوب وعقد الابواب على مقتضى الاغراض وانما تجمع على هذه الصور ودوّن بعد وفاة الرسول تبعاً لما يجده الكاتبون أوّلاً فأوّلاً محفوظا فى الصدور أو مسطورا فى الصحف ثم رتب بوجه التقريب على حسب الطول والقصر لا على حسب تنزيله ولا على حسب موضوعه فتكررت بعض القصص لتأكيد الانذار او لتشابه الاسباب وتشتت وحدة الموضوع والاسلوب لنزوله متفرقا في مكانين مختلفين وأزمان

متراخية وأغراض متجددة » .

لا شأن لنا الآن بمسألة التأليف ووحدة الموضوع وعقد الابواب فان لهذه المسألة حديثا آخر ليس له صلة بما نكتبه اليوم في هذا البحث .. ولكن الذي يعنينا الآن مما احتجنته هذه السطور رأي الزيات في التنزيل وانه انما تجمع على هيئته ودوّن بعد وفاة الرسول ، وانه رتب على وجه التقريب وفق أطوال سوره .. وهو رأي غير واحد من المستشرقين وكتاب هذه المباحث .. والزيات كآخرين تقبلوا أمثال هذه الآقاويل المقولة من دون تبين ولا تمحيص ..

فان توقف نزول القرآن الكريم قبل وفاة الرسول بفترة غير قصيرة كان فرصة طبيعية لاستعراض القرآن كله وتبيه الناس الى هيئته الثابتة الكاملة ..

ان تسمية اقسام القرآن باسماء معلومة دليل على ان للقرآن تكويناً مشخّصا معلوم الهيئة وذلك انه مقسم الى سور جاءت الاشارة اليها في نصوصه الكثيرة ومنها قوله تعالى « سورة انزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون » وقوله تعالى « ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة فاذا انزلت سورة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشيّ عليه من الموت .. » ومن ذلك « يحذَر المنافقون ان تنزّل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم » وهذه نصوص مدنية أما النصوص المكية فانها كذلك جاءت فيها الاشارة الى هذا التقسيم ، ومن بعض ذلك قوله تعالى « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفتريات .. » ويفهم من هذا ان السور التي كانت منزلة قبل هذا النص كثيرة العدد ولم تكن قليلة ، واذا طالبهم القرآن بالاتيان بعشر سور وهي حتما اقل مما كان معروفا لديهم من عدة سوره ..

وجاء في الاحاديث الصحيحة ما ينوه باسماء بعض السور القرآنية كقوله صلى الله عليه وسلم « ان الشيطان يفرّ من البيت الذي تقرأ فيه سورة

البقرة ومثله « اقرأوا البقرة فان اخذها بركة وتركها حسرة » ..

وجاءت الاشارة كذلك الى الآيات القرآنية التي هي من اجزاء كل سورة ومن لبناتها .. ومن بعض ذلك قوله تعالى « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » وقوله تعالى « ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثمَّ يصرَّ مستكبرا كأن لم يسمعها .. » وقوله تعالى « كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا » و « كتاب احكمت آياته ثم فصلت .. » و « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا » ..

وكان القرآن يقرأ لكل الناس بحيث كان يرويه غير أهله ، ويستظهر منه من ليس من معتنقي دينه ، وفي نص « الجاثية » دليل على ذلك ، فقد جاء في هذه السورة المكية قوله تعالى « واذا علِمَ من آياتنا شيئاً اتخذها هزوا » ، وفي القرآن اشارة الى ان بعض رجال الكهنوت المسيحي سمعوا القرآن واصغوا اليه وذلك ما تتلوه فى سورة المائدة « واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع » .. وانه لزام على حملة القرآن وحفظته ان يُسْمِعُوه المشركين في كل مناسبة ممكنة ، ففي سورة التوبة جاء قوله تعالى « وانْ أحدٌ من المشركين استجارك فأَجِره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ... »

وحين نعلم ان القرآن ليس من كتب الديانات التي يخفيها أهلها عن أصحاب الديانات الاخرى نعلم يقينا ان وجود هيئة له تامة أمرٌ لابدَّ ان يكون واقعاً معروفاً ..

وكان النبي يحذر نسيان المحفوظ من كتاب الله وفي الحديث « عرضت عليّ ذنوب امتي فلم أر فيها ذنبا أعظم من سورة من القرآن اوتيها رجل ثم نسيها » .. وفيه « من حفظ القرآن ثم نسيه لقي الله وهو اجذم » ..

وكان الرسول قد بدأ من يوم لحق به من اتباعه من يحسن القراءة

والكتابة بتدوين القرآن على كل ما أُلِفَ استعماله للكتابة من عسب وجلود واقمشة وعظام وغير ذلك •• ليكون ذلك سبيلا الى اتخاذ المصحف الذى يضم بين دفتيه آيات التنزيل جميعا ، يوم يكمل الله للناس دينهم ويتم عليهم نعمتــه ••

وكان النبي بما عنده من علم الله يعيّن مواضع الآيات النازلة ويطلع المسلمين على ذلك •• وحين كانت كل سورة تستوفي آياتها كان ذلك يعرف لديهم جميعا ، وان بعض السور القرآنية كانت تنزل كاملة من نحو الســور القصار المثبتة في الجزء الاخير من القرآن ••

وبلغ من فرط حرص النبي على ضبط القرآن وحفظه انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلي الرجل وهو في حالة نعاس ، لئلا يلحق بالآيات المتلوة شيء من التصرف بسبب اعياء الذهن وكلاله •• وجاء في ذلك قوله « اذا قام احدكم من الليل فاستعجم القرآن على لســانه فلم يدر ما يقول فليضطجع » وكان النهي عن قربان السكارى الصلاة مرتكزاً على حمايـة النص القرآني من تخليطهم ••

وكان الرسول يرجح القراء على غيرهم في كثير من الشؤون فقد جعل أحد الشبان أميرا على قوم لانه كان أقرأهم •• اذ كان صلى الله عليه وسلم يستقرىء بعوثه •• وعلى ما في الحديث انه بعث بعثا استقرأهم فقرأ كل رجل منهم ما معه من القرآن ــ أي ما يحفظ من آياته ــ ثم أتى على رجل من أحدثهم سناً ، فقال له ما معك انت يافلان ؟ فقال معي كذا وكذا وسورة البقرة • قال أمعك سورة البقرة ؟ قال نعم قال اذهب فانت أميرهم فانها ان كادت لتستحصي الدين كله ••

بل ان النبي جعل تعليم امرأة ما يَعْلَمُه رجلٌ من القرآن مهراً لها •• ففي الحديث « زوجتكها بما معك من القرآن » ••

ومن معالم الحفول بالقرآن ابتغاء ترسيخه في النفوس وإعزاز مكانته ،

منع الناس من التحدث عند تلاوته ، ووجوب اصغائهم له ، وذاك واضح في النص القرآني « واذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » .. وكان هذا كذلك مما يساعد على تصحيح المحفوظ منه ، وعلى تلقي القرآن بطريقة الاصغاء الى ما يتلى منه وهو اصغاء مفروض ..

ومن حرص الشريعة على سلامة الرواية القرآنية انها اذنت للمأموم الذي يصلي خلف امامه ان يصحح لامامه تلاوته اذا أخطأ فيها وهو في صلب الصلاة التي لم يكن يصلح لها كلام الناس ..

ومن معالم الرواية القرآنية ان الشريعة الاسلامية أباحت استعمال النغم في التلاوة ، فكان القرآن يتلى على عهد رسول الله منغما وفق لحون العرب يومذاك وفي هذا من دواعي التشويق الى الاصغاء اليه وتذوق آياته ما هو ظاهر بيّن ..

وكان احتواء القرآن على جماعة من السير والقصص المنسقة الموجزة الخالية من ذكر الارقام والتواريخ وأسماء المدن والاشخاص وجغرافية الاماكن مساعداً على الحفظ والاستظهار ، بالاضافة الى انه جاء بالاسلوب البليغ الفصيح المحبّب الى النفوس ..

وكان من النصوص التي لا تجوز روايتها بالمعنى فكان على كل مسلم اذا استشهد بشيء من القرآن ان يتلو نصه الثابت من دون تبديل ولا تحوير ولا تلخيص ولا اتيان بتعبير غير تعبيره ..

ان نفوذ الاسلام السياسي وشمول حكم المدينة كثيراً من الانحاء المجاورة وقدوم الوفود من كل فج من فجاج الجزيرة لمقابلة الرسول قد جعل للقرآن صيتا بعيدا [٦] . وأضاف الى صفته الروحانية صفة الحكم

---

(٦) يقول الاعشى الشاعر الجاهلي في داليته :

وآليت لا أرثي لها من كلالة ... ولا من وجى حتى تلاقي محمدا
نبي يرى مالا يرون وذكره ... أغار لعمري في البلاد وأنجدا

والقيادة .. فهو انطلاقة عجيبة في تاريخ العرب كان حرياً ان تلفت الى ذاتها الانظـار ..

وقد رأينا ان سورة « براءة » قد وُجِّهَ بها الى الكعبة لتتلى على الناس ، فيعلم منها ان دخول المشركين البيت الحرام بات محرماً عليهم بعد يومهم ذاك .. فهي هنـا قـد أدت مهمة البيانـات العسكرية ذات الاثر الحاسم ..

وينبغي ان يعلم ان القرآن ناقش الكتابيين من اليهود والنصارى في أمور حساسة ذات صلـة بمعتقداتهم الاساسـية ، وان القرآن كان يخاطب أحبار القوم ورهبانهم بصراحة وهو يسعى الى تحطيم بعض التعاليم السائدة لديهم ، فكان لابد والحالة هذه ان يتعقب هؤلاء القوم كل نزلة جديدة من آى القرآن ليكونوا على علم تام بتفاصيل ادواته الجدلية لعلهم يتخذون الحيطة لانفســهم ..

بل كان القرآن من صدق الرواية الاعلامية في درجة عالية جدا اذ كان يشير بكل أمانة الى مقولات المشركين ويهود المدينة وينقل ذات اقوالهم وفيها ما فيها من خدش لعقيدة الاسلام وطعن بالله ونبز لرســوله .. ومن ذلك « وقالت اليهود يد الله مغلولة » وكذلـك « وان يكـاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون انه لمجنون » ومنها « يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعزّ منها الأذلّ ولله العـزة ولرســوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون » ..

وفي هذا دلالة على قوة التتبع الاعلامي وعلى فرط نشاطه وتوسعه في ساحة المدينة بوجه أخص ..

ويمكن تكرار القول هنا بان حاجة المسلمين الى القرآن لم تكن لتقل عنها حاجة المشركين وأهل الكتاب فهو قد اكتسب تلقائيا صفـة الشــمول والعمومية منذ الفترات الاولى ..

وإذا علمنا ان القرآن كان هو المعرف الاول بالشريعة الجديدة أيقنا ان ذلك يعني انه لولا القرآن لما كان هناك دين يقال له الاسلام .. ومعنى هذا ان القرآن هو الغاية والبداية .. اذ لم يكن الرسول قد عمد اول أمره الى تجميع الناس حوله والالتقاء بهم والتحدث اليهم في مطالب دينية معينة ثم بعد حين ظهر القرآن معوانا على تحقيق هذه المطالب وتوثيقها .. بل ان القرآن هو بالذات كان الآخذ بهدب الدعوة الى الاسلام ..

لقد كان القرآن الكريم اول محاولة اعلامية منظمة متصلة عرفها العرب في عهدهم ذاك ، فكان طبيعيا ان لا يعزب عنهم من آياته المنزلة شيء قلّ او كثر ، لا سيما عند تأزم الاوضاع بين المسلمين وخصومهم من المنافقين والمشركين واليهود ..

ان هذا وما اليه يدلّ دلالة واضحة على ان القرآن لم يكن كلاماً يلقى الى الناس ثم لا يجد من يتابع أثره ، ويحرص على جمعه وحفظه ، ولَمّا يكون قد تناثر من آيه ، لا سيما صاحب الرسالة نفسه ..

وقد وجدنا في السور المكية الاولى ما يشير الى التهيؤ لهذا الجمع ، ومن ذلك قوله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » ومن ذلك ايضا « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » فالامر اذن لم يغب عن بال الرسول بحال من الاحوال ..

وكان معروفا منذ بدء الاسلام ومنذ عهد القرآن في مكة ، أن للقرآن هيئة تامة عند الله في اللوح المحفوظ ، وأن ما ينزل منه كان ينزل على وجه التدرج بمقتضى ما تتطلبه طبيعة التشريع وظروف الدعوة وحكمة الله .. وانا لنقرأ في سورة من السور المكية قوله تعالى في هذا « انه لقرآن كريم ، في كتاب مكنون ، لايمسه الا المطهرون ، تنزيل من رب العالمين » ..

ومن هذا يتبين أن عقيدة المسلمين كانت راسخة على هذه الحقيقة ،

ولذلك لم يتهيأ لأحد من خصوم الاسلام لا سيما يهود المدينة أن يحادثوا المسلمين في أن التوراة قائمة على اصحاحات وآيات وعناوين وأسماء وانها منسقة وذات هيئة ظاهرة معروفة عند أهلها ..

وان كتابا يمر بمثل هذه المراحل من العناية الفائقة والملاحظة الدائمة بحيث تكون وراءه آلاف الاسماع ترقبه وتصغي اليه وتنقله وتصلي به وتخطب وتعظ وتدعو الناس اليه ، لا يملك أن يعرض له الضياع والاهمال وعدم الضبط والتنسيق وهو يحتجن التعاليم الدينيـة والمواعظ الرشيدة والجدل الحكيم والاحكام التي تتصل بها حقوق الناس وحقوق الله .

لقد علمنا ان الآيات القرآنية حين كانت تنزل كانت تجد حفولا عظيما من سائر الهيئات على عهد الرسول من نحو آية الافك وآية الثلاثة الذين خلّفوا وآية مسجد الضرار وغير ذلك مما كان له شأن اعلامي عظيم في سائر الاوساط .

فما يصح إذن قول قائل ـ كائنا من كان ـ ان القرآن انما تجمع على هذه الصور ودوّن بعد وفاة الرسول تبعاً لما يجده الـكاتبون أولاً فأولاً محفوظا في الصدور أو مسطورا في الصحف ثم رتّب بوجه التقريب على حسب الطول والقصر ، على حد قول الزيات الآنف الذكر .

على ان الزيات عاد فأثبت قولا آخر كان فيه أقربَ الى الصواب اذ قال ـ ٩٢ ـ « نزل القرآن منجما كما قلنا في ثلاث وعشرين سنة لوقائع موجبة واحوال داعية وأُعلن ختامه في السنة العاشرة من الهجرة قبل وفاة الرسول بثلاثة أشهر وبعد ان رتبت آيه وتمّت سوره ، الا انها لم تجمع في مصحف واحد في حياته » ..

ولو كان قال هذا ولم يقل غيره ، لاغنانا به عن مناقشتنا الطويلة وحججنا المستفيضة التي أردنا بها ماأراده بهذه السطور الاخيرة ..

× وقال الزيات في ذات الحكاية ـ٩٢ـ « فخشي عثمان أن يختلفوا

في دلالته كما اختلفوا في تلاوته » ويبدو أن الزيات ـ رحمه الله ـ لايدري أن الاختلاف فى دلالة القرآن شيء لا يترتب عليه شيء لأن الاصل فى القرآن انه قطعي النص ظني الدلالة ، وذاك باجماع علماء الاصول •• ومعنى الاختلاف في الدلالة الاختلاف في فهم معانيه ، وهذا كائن وواقع ، يدل عليه ما لدينا من التفاسير العديدة التي تتباين وتختلف اختلافا كبيرا فى تأويل بعض المعاني القرآنية من دون حرج ولا تأثم •

فلو كان القرآن قطعي الدلالة وليس ظنيها لما جاز لمفسر أن يفسر آية من آياته ، وانما كان على القوم أن يتوارثوا رواية المعانى ويتناقلوها دون اعمال الرأي والنظر في النصوص وما يمكن أن يستخرج منها من الاحكام الشرعية وقواعد الدين وما يتصل بمصالح المسلمين •

فالاختلاف في الدلالة معنى فات على الزيات أن يتنبه اليه فظنه سببا من الاسباب التى حملت الخليفة على معالجة الموقف بما تراءى له من رأى أراد به عصمة القرآن من الخلاف في الدلالة ، في حين ان عظمة القرآن تتجلى فى هذا النمط من ظنية الدلالة التى مكنت فقهاء الامة من الاستنباط واستخراج القواعد والاحكام ، وسيظل الامر كذلك حتى قيام الساعة •

على أن الاختلاف في التلاوة ليس بواقع ، لأن عهد الاسلام ما زال طري العود وقريبا من أيام الرسول ، وعدة الصحابة كثيرة ، والصلوات تتلى علانية ولم يأت على الناس دهر لا صلاة لهم فيه ••

وان كل الذي فعله عثمان أنه ألف لجنة من كتّاب الصحابة قامت خلال مدة استغرقت خمس سنوات باستنساخ نسخ من القرآن قيل انها كانت خمساً وقيل انها كانت سبعاً ثم وزعت هذه النسخ الى بعض الآفاق الاسلامية ومنها مصر والعراق لكي يعتمد عليها مستنسخوا القرآن فى تلك الانحاء التى كان الاسلام قد بلغها قريبا •• وذاك ما كان الرسول قد أراده دون أن يشك في ذلك شاك ممن تتبع سيرة الرسول وألمّ بطريقته السديدة في

الدعوة الى الاسلام ••

× وقال الزيات ـ ص٨٩ ـ « ثم وقع فيه ـ أى القرآن ـ من غير لسان العرب اكثر من مئة كلمة ترجع الى لغات الفرس والروم والنبط والحبشة والعبران والسريان والقبط ، كالجبت والاستبرق والسندس والقسطاس والزنجبيل وقد صقلها العرب على لسانهم ، وأجروها على أوزانهم فصارت بذلك عربية •• »

ان هذه المقولة منسوخ أولها بآخرها ، فقد ذكر الزيات ان تلك الكلمات الاعجمية المنسوبة الى سبع لغات قد كانت العرب قد صقلتها على لسانها وأجرتها على أوزانها فصارت كلاما من كلامها •• ولا جرم ان هذا كان قبل نزول القرآن •• ترى ما شأن القرآن فى هذا ؟ وكيف يصح ان ينسب اليه انه أقحم فى لغة العرب ما ليس من لغتهم ؟؟

وكيف يقول الزيات فى تلك الالفاظ « فصارت بذلك عربية » وكان قد قال أول الامر ان القرآن وقع فيه « من غير لسان العرب اكثر من مئة كلمة » فى حين ان هذه المئة كلمة قد صارت عربية من قبل ان ينزل القرآن • •وحين جاء القرآن بها لم يكن قد جاء بكلام أعجمي بل جاء بكلام عربي مصقول موزون ••

ومسألة المئة كلمة هذه يغلب عليها التمحل والادعاء ، فان بعض الباحثين كان يحب ان يعرف فى الناس بانه ذو لغات والمام بألسنة الامم •• وانه لمن التخريف ان يزعم بعض هؤلاء ان كلمة « عبّدت » الواردة فى النص القرآني « وتلك مِنَّةٌ تمنها عَلَيَّ أن عَبَّدْتَ بني اسرائيل » انما هي على حسب زعمه بمعنى قَتَّلْتَ فى لغة الحبشة ! •• وهي عربية مئة بالمئة اذ تعني التعبيد أى الاذلال والتسخير ••

والذين حددوا عدة هذه الكلمات بمئة لا غير ، لو علموا من أمر اللغات ما كان ينبغي أن يعلموا ، لفقهوا ان الاقتباسات اللغوية لاحدّ لها

ولا عدّ .. ولا يستبعد ان يكون العرب قد اعطوا من لغتهم للامم الاخرى آلاف الكلمات وأخذوا منها آلافاً مثلها ..

على ان الذى يعنينا هنا وفقا لحقيقة التاريخ اللغوى هو ان القرآن الكريم لم يضف الى اللغة العربية كلمة أعجمية واحدة لا عهد للعرب بها من قبل ..

بهذا القدر من الكلام أختم وقفاتي مع الاستاذ الزيات رحمه الله وغفر له ، وما حملني على ذلك ان انازع الرجل فى مجده الأدبي العظيم ، وانما أردت ان أصحح أوهاما شائعة فى كتب الادب والتاريخ ، والله هو الهادى الى ســواء الســبيل ..



التعارض بين الاحاديث وكيفية دفعه عند المحدثين

حارث سليمان الضاري

معيد بكلية الامام الاعظم

« تعريف التعارض »

التعارض بين الاحاديث هو ـ ان يخالف متن حديث مقبول متن حديث مقبول آخر ـ وذلك بأن يدل احدهما على اثبات شيء والآخر على نفيه • أو يدل احدهما على الحل والآخر على الحرمة •

وهو ما يعرف عند المحدثين « بمختلف الحديث »[1] •

« موضوع التعارض »

موضوع التعارض هو ـ الاحاديث المتعارضة وكيفية دفع التعارض الواقع بينها للعمل بها كلا او بعضا •

« فائدة معرفة التعارض »

تتمثل فائدة معرفة التعارض • بدفع التعارض بين الاحاديث والعمل بالحديثين المتعارضين ـ خصوصا اذا تضمنا حكما تكليفيا وامكن الجمع بينهما ـ أو بأحدهما ان لم يمكن الجمع بينهما ؛

لانه من المعلوم بداهة انه لا يتسنى لنا العمل بهما معا أو باحدهما الا اذا عرفنا المتعارضين وعرفنا كيفية توجيه التعارض الحاصل بينهما وبهذا تظهر لنا فائدة معرفة التعارض بين الاحاديث الذى اولاه المحدثون عنايتهم وجعلوه نوعا من انواع علمهم وذلك لاهميته ومزيد فائدته قال السخاوى فى معرض كلامه على هذا النوع : وهو من أهم الانواع مضطر اليه جميع

---

(١) انظر ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٢٧٥ ، وابن حجر ـ النخبة وشرحها ٣٩ وابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ١٧٤ ، والسخاوى ـ فتح المغيث ٣/٧٥ والسيوطى ـ تدريب الراوى ٢/١٩٦ •

الطوائف من العلماء[٢] .

وقال السيوطي : هذا فن من اهم الانواع ويضطر الى معرفته جميع العلماء من الطوائف وانما يكمل له الائمة الجامعون بين الحديث والفقه والاصول الغواصون على المعاني الدقيقة [٣] وكذا قال غيرهما[٤] .

« حكمه »

هو وجوب العمل بالحديثين المتعارضين او بأحدهما ان تضمنا حكما تكليفيا .

قال ابن السبكي : والعمل بالراجح واجب . الى ان قال : وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما[٥] .

قال البناني : في تعليقه على كلام ابن السبكي : المراد بالاولوية الوجوب[٦] .

« نشأة التعارض والتدوين فيه »

اذا علمنا ان المراد بالتعارض هنا . هو التعارض الواقع بين حديثين منسوبين الى النبي صلى الله عليه وسلم لا الى غيره من الرجال كما قال الامام الشافعي رضي الله عنه : ان حديث النبي صلى الله عليه وسلم انما يعارض بحديث النبي صلى الله عليه وسلم فاما رأي رجل فلا يعارض به حديث النبي صلى الله عليه وسلم[٧] وقال الحاكم : هذا النوع هو معرفة سنن الرسول صلى الله عليه وسلم يعارضها مثلها[٨] اذا علمنا هذا فاننا نعلم منه ان التعارض كان قد نشأ على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وان المتنين المتعارضين قد وجدا في حال حياته عليه الصلاة والسلام .

---

(٢) السخاوي ــ فتح المغيث ٣/٧٥ .
(٣) السيوطي ــ تدريب الراوي ٢/١٩٦ .
(٤) انظر ابن الصلاح ــ علوم الحديث ٢٥٧ .
(٥) ابن السبكي ــ جمع الجوامع ٢/٣٦١ .
(٦) حاشية البناني ــ على شرح جمع الجوامع ٢/٣٦١ .
(٧) الامام الشافعي ــ الام ٤/٥ .
(٨) الحاكم ابو عبدالله النيسابوري ــ معرفة علوم الحديث ١٢٢ .

غير انه لم يدون فيه حسب علمنا الا في الربع الاخير من القرن الثاني الهجري وذلك على يد الامام الشافعي رضي الله عنه فقد قال السخاوي : واول من تكلم فيه امامنا الشافعي وله فيه مجلد جليـل من جملة كتب الام[٩] وذكر مثل ذلك غيره من العلماء[١٠] .

ثم صنف فيه ابن قتيبة[١١] كتابا . ثم ابن جرير الطبري . ثم الطحاوي كتابه مشكل الآثار كما تكلم عنه معظم المحدثـين الـذين صنفوا في علـم مصطلح[١٢] الحديث وكذلك تكلم عنه الفقهاء والاصوليون بقدر ما يتعلق بهم الامر وقد اشبعوه بحثا ودراسة لترتب كثـير من الاحكـام والتكاليف الشرعية التي تهمهم على معرفته .

« كيفية دفع التعارض »

لم يقف المحدثون كما لم يقف غيرهم من الفقهاء والاصوليين أمـام الحديثين المتعارضين موقف العاجز المتفرج بل وقفوا امامهما كعادتهم امام كل أمر معضل . موقف المتأمل المستبصر ، موقف المحقق المدقق الحريص على الوصول الى حقيقة ما هو بصدد البحث عنه فسبروا اغوار المتعارضين وغاصوا في أعماقهما تدفعهم الى ذلك رغبة صادقة وتعضدهم دراية تامة ايمانا منهم بان ما هم بسبيله دين يجب فهمه وتشريع يتحتم تطبيقه والعمل بـه بوعي وعلى بصيرة من الامر فكانت حصيلة ذلك الجهد ان خرجوا بنتيجة الا وهي ـ ان المتعارضين لا يخرجان عن واحد من اربعة وجوه الجمع . فالنسخ فالترجح ثم التوقف . وانهمـا يعرضـان على كل وجـه مـن هـذه الوجوه على الترتيب المذكور أعـلاه بحيث لا يجوز نقلهمـا

---

(٩) السخاوي ـ فتح المغيث ٣/٧٥ .

(١٠) انظر ابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ١٧٤ ، وابن حجر ـ النخبة وشرحها ٣٩ والسيوطي ـ التدريب ٢/١٩٦ .

(١١) ابن قتيبة . هو ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفي سنة ٢٩٦ وكتابه ـ تأويل مختلف الحديث ـ مطبوع متداول .

(١٢) انظر ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٢٧٥ ، وابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ٧٥ والعراقي ـ الالفية بشرح السخاوي ٣/٧٥ ، والسيوطي ـ التدريب ٢/١٩٦ وابن حجر ـ النخبة وشرحها ٤٠ وغيرهم .

من وجه الى الذى يليه الا اذا تعذر العمل فيه أي انه لا يقال بالنسخ الا اذا تعذر الجمع ولا يقال بالترجيح الا اذا تعذر النسخ ولا يقال بالتوقف الا اذا تعذر الترجيح ٠

قال ابن الصلاح : اعلم ان ما يذكر فى هذا الباب ينقسم الى قسمين احدهما ان يمكن الجمع بين الحديثين ولا يتعذر ابداء وجه ينتفي به تنافيهما فيتعين حينئذ المصير الى ذلك والقول بهما معا ٠

والثاني ٠ ان يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما وذلك على ضربين أحدهما ٠ ان يظهر كون احدهما ناسخا والآخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ ٠

والثاني ٠ ان لا تقوم دلالة على الناسخ ايهما فيفزع حينئذ الى الترجيح ويعمل بالارجح منهما[١٣] ٠

وقال الحافظ العراقى فى الفيته[١٤] ٠

والمتن ان نافاه متن آخر : وامكن الجمع فلا تنافر ٠

الى ان قال

اولا فان نسخ بدا فاعمل به : اولا فرجح واعملن بالاشبه[١٥] ٠

وقال ابن حجر فى معرض كلامه على المتعارضين : فصار ما ظاهره التعارض واقعا على هذا الترتيب الجمع ان امكن ٠ فاعتبار الناسخ والمنسوخ فالترجيح ان تعين ٠ ثم التوقف عن العمل باحد الحديثين[١٦] ٠

وبهذا القول قال غيرهم من المحدثين[١٧] ومن هنا يتضح لنا بجلاء مذهب المحدثين فى توجيه الحديثين المتعارضين وهو أنّهم يعرضونهما على الوجوه الاربعة المتقدمة ويرتبون فى العمل بين تلك الوجوه فيتدرجون فيها

---

(١٣) انظر ابن الصلاح ٠ علوم الحديث ٢٥٧ و ٢٥٨ ٠
(١٤) انظر العراقى ٠ الالفية بشرح السخاوى ٣/٧٥ ٠
(١٥) الاشبه الارجح منهما ٠
(١٦) انظر ابن حجر ـ النخبة وشرحها ٤٠ ٠
(١٧) انظر ابن كثير ٠ اختصار علوم الحديث والسيوطى تدريب الراوى ٢/١٩٧ والسخاوى ٠ فتح المغيث ٣/٧٦ والصفحات التالية لها ٠

واحدا بعد الآخر . الجمع . فالنسخ . فالترجيح . فالتوقف . حرصا منهم على العمل بالدليلين معا ما استطاعوا الى ذلك سبيلا فاذا تعذر عليهم العمل بهما معا عملوا باحدهما . بطريق النسخ او بطريق الترجيح واذا تعذر عليهم ذلك ايضا لاذوا بالتوقف عن العمل بالحديثين توخيا للسلامة من الوقوع في الخطأ المحتمل من جراء فقد قرائن الترجيح ، على الناظر .

والى ما ذهب اليه المحدثون من الترتيب في العمل بين وجوه توجيه المتعارضين ذهب الشافعية .

ولم يذهب الحنفية الى ذلك الترتيب بل خالفوه تقديما وتأخيرا فمنهم(١٨) من قدم النسخ على الجمع ومنهم(١٩) من قدم النسخ والترجيح معا عليه مع امكانه .

ويمكن ان يرد عليهم بانه يترتب على هذا الرأي أمران لا داعي لهما .

الامر الاول ـ ترك العمل بأحد الحديثين مع امكان العمل بهما معا فيؤدى الى اهمال احدهما بلا مبرر .

الامر الثاني ـ احتال تطرق الخطأ في القول بالنسخ او الترجيح والوقوع في المحظور اذا امكن الجمع وقدم النسخ او الترجيح عليه .

أما النسخ فلما في اسباب معرفته من الاحتمال .

وأما الترجيح فلاحتمال ان يرجح المجتهد بما لا يراه غيره مرجحا .

قال الامام اللكنوي(٢٠) بعد ايراده لهذا الرأي : لكن فيه خدشة من حيث ان اخراج نص شرعي عن العمل بـه مع امكان العمل بـه غير لائق فالاولى ان يطلب الجمع بين المتعارضين بأي وجه كان بشرط تعمق النظر وغوص الفكر فان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه أو وجد هناك صريحا

---

(١٨) انظر التفتازاني . التلويح على التوضيح ٢/١٠٣ .

(١٩) انظر الشيخ محب الله . مسلم الثبوت ٢/١٨٩ .

(٢٠) انظر الكنوي . الاجوبة الفاضلة ١٨٣ ، واللكنوي هو الامام ابو الحسنات محمد بن عبدالحي اللكنوي الهندى المتوفى سنة ١٣٠٤هـ .

ما يدل على ارتفاع الحكم الاول مطلقا صير الى النسخ اذا عرف ما يدل عليـــه ٠

وبهذا يتم لنا القول برجحان مسلك المحدثين فى ترتيبهم بين وجوه توجيه المتعارضين لمحافظته على النصين الشرعيين وعدم تفريطه باحدهما بــلا عــذر ٠

ويجدر بنا بعد ان عرفنا مسلك المحدثين وطريقتهم فى توجيه المتعارضين ان نتحدث عن خصائص كل وجه من وجوه دفـع التعارض ومميزاته وشروط العمل فيه ٠ فنقول

الوجه الاول ـ الجمع ـ

الجمع لغة ٠ جمع الشيء المتفرق وضم بعض اجزائه الى بعض ٠ ويطلق ايضا على جماعة الناس وعلى الدَّقل[٢١] ٠

واصطلاحا :هو الجمع بين الحديثين المتعارضين فى العمل بهما معا فى آن واحد وشرطه ٠ امكان الجمع مع عدم التعسف فيه فاذا امكن الجمع من غير تعسف عمل به ولا يعدل عنه الى غيره الا اذا تعذر ٠

وقد دخلت تحت هذا الوجه طائفة كبيرة من الاحاديث التي جمع بينها العلماء والف فيها كثير منهم[٢٢] وبلغ الامر ببعضهم ان ادعى انه ما من حديثين متضادين ثابتين باسناد صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم الا امكنه الجمـع بينهمـا ٠

قال ابن الصلاح[٢٣] : قد روينا عن محمد بن اسحق بن خزيمة الامام انه قال : لا اعرف انه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما وقد

---

(٢١) انظر مختار الصحاح ١١٠ حرف الجيم ٠ والدقل بتشديد الدال وفتح القاف ٠ التمر الردىء ٠

(٢٢) كالامام الشافعى وابن قتيبة ٠ والطبرى ٠ والطحاوى وغيرهم ٠

(٢٣) ابن الصلاح ٠ علوم الحديث ٢٥٨ ٠

أورد له ابن كثير كلاما بهذا المعنى[٢٤] .

وأنت ترى أن هذا الادعاء فيه شيء من المبالغة اللهم الا اذا أريد بالتعارض التعارض الظاهري والا فكيف يوفق بين خبري « الوضوء وتركه مما مست النار » وخبري « النهي عن زيارة القبور والامر بزيارتها » الآتيين وغيرهما من الاخبار المتعارضة الاخرى التى لا يمكن الجمع بينها بأي حال من الاحوال .

واليك ثلاثة امثلة من الاحاديث التي جمع العلماء بينها بما وفقوا اليه من جوه الجمع الذى ازالوا به ما كان بينها من التنافي والتعارض .

ـ المثال الاول ـ

حديث « لا عدوى ولا طيرة »[٢٥] مع حديث « لا يُورِدَنَّ مُمرض على مصح »[٢٦] ، وحديث « فر من المجذوم فرارك من الاسد »[٢٧] .

فانت ترى ان الحديث الاول ينفي العدوى . وان الحديثين الثاني والثالث يثبتانها فآل الامر الى ـ عدوى ـ ولا عدوى .

غير ان العلماء لم ينههم هذا التعارض فجمعوا بينهما ووجهوهما بعدة توجيهات .

الاول ـ ما ذهب اليه ابن الصلاح حيث قال : وجه الجمع بينهما أن

---

(٢٤) ابن كثير . اختصار علوم الحديث ١٧٥ .

(٢٥) حديث . لا عدوي ولا طيرة . أخرجه البخارى فى الطب ١٧٤/٧ ومسلم فى السلام ٣١/٧ والطيرة بكسر الطاء هى التشاؤم بالطير فكان الجاهليون اذا خرج أحدهم لامر فان رأى الطير طار عن يمينه تيمن به واستمر وان طار عن يساره تشاءم به ورجع .

(٢٦) حديث . لا يوردن ممرض على مصح . أخرجه البخارى فى الطب ايضا ١٧٩/٧ ومسلم ٣١/٧ ويوردن بكسر الراء . وممرض بضم أوله وسكون ثانيه اسم فاعل وهو من كانت ابله مريضة . والمصح اسم فاعل ايضا وهو من كانت له ابل صحاح .

(٢٧) وحديث . الجذام ـ أخرجه البخاري في الطب أيضا ١٦٤/٧ والجذام بضم الجيم علة رديئة تحدث فى الجسم فتفسد مزاج الاعضاء وربما تفسد اتصالها حتى يتآكل .

هذه الامراض لا تعدي بطبعها ولكن الله تبارك وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح سببا لاعدائه مرضه ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما فى سائر الاسباب . ففي الحديث الاول نفى النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يعتقده الجاهلي من أنّ ذلك يعدي بطبعه ولهذا قال « فمن اعدى الاول » وفى الثاني أعلم بان الله سبحانه وتعالى جعل ذلك سببا لذلك وحذر من الضرر الذى يغلب وجوده عند وجوده بفعل الله سبحانه وتعالى(٢٨) .

الثاني ـ ما ذهب اليه القاضي ابو بكر الباقلاني بقوله : ان اثبات العدوى فى الجذام ونحوه مخصوص من عموم نفي العدوى فيكون معنى قوله عليه الصلاة والسلام « لا عدوى » الا من الجذام ونحوه فكأنه قال : لا يعدى شيء شيأ الا فيما تقدم له تبيين أنه يعدى(٢٩) .

الثالث ـ ما اختاره ابن حجر حيث قال : والاولى فى الجمع ان يقال ان نفيه صلى الله عليه وسلم « لا يعدى شيء شيأ » وقوله صلى الله عليه وسلم لمن عارضه بان البعير الاجرب يكون فى الابل الصحيحة فيخالطها فتجرب حيث رد عليه بقوله « فمن أعدى الاول » يعني ان الله سبحانه وتعالى ابتدأ ذلك فى الثاني كما ابتدأ الاول . واما الامر بالفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع لئلا يتفق للشخص الذى يخالطه شيء من ذلك بتقدير الله تعالى لا بالعدوى المنفية فيظن ان ذلك بسبب مخالطته فيعتقد صحة العدوى فيقع فى الحرج فأمر بتجنبه حسما للمادة(٣٠) .

الرابع ـ ما ذهب اليه غيرهم . من ان الامر بالفرار رعاية لخاطر المجذوم لانه اذا رأى الصحيح تعظم مصيبته وتزداد حسرته ويؤيده حديث « لا تديموا النظر الى المجذومين » فانه محمول على هذا المعنى(٣١) .

---

(٢٨) ابن الصلاح . علوم الحديث ٢٥٧ .

(٢٩) انظر السيوطي ـ تدريب ٢/١٩٨ ، وابن حجر ـ فتح الباري ١٠/١٣٦ و ١٣٧ .

(٣٠) انظر ابن حجر ـ فتح الباري ١٠/١٣٦ ، ونزهة النظر ٣٩ .

(٣١) انظر السيوطي ـ تدريب ٢/١٩٨ ، وابن حجر ـ فتح الباري ١٠/١٣٦ .

وهناك مسالك اخرى للجمع بين هذين الحديثين فمن شاء الوقوف عليها فليرجع اليها فى مظانها[٣٢] •

ولعل احرى هذه التوجيهات بالقبول توجيه ابن الصلاح لموافقته لما أثبته العلوم الطبيعية من أنّ الامراض المعديـة تنتقل بواسطة المكروبـات وتؤثر فى الموضع الذى تنتقل اليه •

قال الشيخ احمد شاكر : واقواها عندي المسلك الاول الذى اختاره ابن الصلاح لانه قد ثبت من العلوم الطبيعية الحديثة ان الامراض المعدية تنتقل بواسطة المكروبات ويحملها الهواء او البصاق او غير ذلك على اختلاف انواعها وان تأثيرها في الصحيح انما يكون تبعا لقوته وضعفه بالنسبة لكل نوع وان كثيرا من الناس لديهم وقاية خلقية تمنع قبولهم لبعض الامراض المعينة ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والاحوال فاختلاط الصحيح بالمريض سبب لنقل المرض وقد يتخلف هذا السبب كما قال ابن الصلاح رحمه الله[٣٣] •

ـ المثال الثاني ـ

حديث « أيّما اهاب دبغ فقد طهر »[٣٤] مع حديث ولا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب » •

وهما حديثان متعارضيان كما ترى •

فالحديث الاول اثبت طهارة الجلد المدبوغ من الميتة وغيرها والحديث الثاني اثبت نجاسة جلد الميتة عموما مدبوغا ام لا • ومع هذا التعارض فان من العلماء من جمع بينهما وكان ممن جمع بينهما ـ ابن قتيبة فقال فى الجمع بينهما : ونحن نقول : انه ليس ههنا بحمد الله تناقض ولا اختلاف لان الاهاب فى اللغة • الجلد الذى لم يدبغ فاذا دبغ زال عنه هذا الاسم •

---

(٣٢) من مظانها ـ فتح البارى فان ابن حجر ذكر فيه حوالى ستة مسالك للعلماء فى الجمع بين هذين الحديثين •

(٣٣) الباعث الحثيث ١٧٦ •

(٣٤) أخرجه الامام احمد والترمذى والنسائى وابن ماجة وقال السيوطى فى الجامع الصغير ١/١١٨ ـ انه حديث صحيح •

روى في الحديث ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت ـ أُهُبٌ عَطِنَةٌ ـ يريد جلودا منتنه لم تدبغ ثم كتب « لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب » يريد لا تنتفعوا به وهو اهاب حتى يدبغ(٣٥) .

أقول وعلى هذا يكون المعنى . انتفعوا بالمدبوغ من الميتة وغيرها ولا تنتفعوا بغير المدبوغ من الميتة .

وبهذا يزول التعاض المتوهم بين الحديثين ويتم به الجمع بينهما .

ـ المثال الثالث ـ

حديث « من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق » مع حديثي « لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر » ولا يدخل النار من كان فى قلبه حبة من خردل من ايمان » .

ومن المعلوم ان الزنا والسرقة أعظم بكثير عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل من كبر فكيف يتسنى للزاني السارق دخول الجنة ولا يتسنى ذلك لمن انطوى قلبه على مثقال حبة من خردل من كبر ؟

وقد جمع ـ ابن قتيبة بين هذين الحديثين المتعارضين فقال : ونحن نقول انه ليس ههنا اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد ليس حكم من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار . ولا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ان يدخل الجنة لان الكبرياء لله تعالى ولا تكون لغيره فاذا نازعها الله تعالى لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله تعالى يفعل بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك فى دار رأيتها صغيرة لا ينزل فى هذه الدار أمير تريد حكمها وحكم أمثالها ان لا ينزلها الامراء وقد يجوز أن ينزلوها(٣٦) .

ويمكن ان يجمع بينهما بغير ذلك من وجوه الجمع والتوفيق .

---

(٣٥) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ١٧٤ و ١٧٥ .
(٣٦) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ١١٧ و ١١٨ .

الوجـه الثاني ـ النسخ ـ

قلنا انه اذا تعذر الجمع بين المتعارضين فانه يصار الى النسـخ فيعمل بالمتأخر منهما ويترك المتقدم •

والنسخ • لغة الازالة والنقل[٣٧] • فمن الاول قولهم : نسخت الشمس الظل اذا ازالته • ومن الثاني قولك : نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه مع ابقائك على الاصـل • ويـأتي النسـخ ايضا بمعنى التبديل والتحويـل واصطلاحـا ـ رفـع تعلق حكم شـرعي بدليل شـرعي متأخر عنه ـ[٣٨] ويستفاد من هذا التعريف للنسخ ان النسخ لا يتم ولا يمكن ان يصار اليه الا اذا تحققت فيه الشروط الاربعة التالية :

الشرط الاول ـ ان يكون الخبران ثابتين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثبوتا صحيحا •

الشرط الثاني ـ ان يثبت كون احدهما متقدما والثاني متأخرا عنه زمانا •

الشرط الثالث ـ ان يكون بينهما تعارض حقيقي •

الشرط الرابع ـ ان لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الجوه •

فاذا اجتمعت هذه الشروط في الخبرين المتعارضين تعين النسخ ووجب المصير اليه •

ويعرف النسخ بأمور[٣٩] •

منهـا ـ وهو أصرحها ما ورد بالنص عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كحديث بريدة « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الآخرة »[٤٠] فانه ناسخ للنهي عن زيارة القبور •

ومنه اـ ما جزم الصحابي بانه متأخر وذلك كقول : جابر بن عبدالله وكان

---

(٣٧) انظر السيوطي ـ الاتقان ٢/٢٠ ، والزرقاني ـ مناهل العرفان ٢/٧١ •

(٣٨) انظر ابن حجر ـ نزهة النظر ٣٩ ، والزرقاني مناهل العرفان ٢/٧٢ •

(٣٩) انظر ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٢٥٠ ، وابن حجر ـ النزهة ٤٠ ، والسيوطي ـ الاتقان ٢/٢٤ •

(٤٠) اخرجه مسلم في صحيحه ٧/٤٦ •

آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء ممـا مست النـار »[٤١] .

فانه ناسخ لما رواه عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن عبدالله ابن عمرو القارىء عن ابى ايوب الانصارى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « توضؤا مما غيرت النار »[٤٢] .

ومنها ـ ما يعرف بالتاريخ وهو كثير ومنه حديث « اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل »[٤٣] .

فانه ناسخ لحديث[٤٤] « انما الماء من الماء »[٤٥] .

وذلك لتأخر الاول عن الثاني .

لما روى ابو داود عن ابى بن كعب رضي الله عنه « ان الفتيا التي كانوا يقولون « انما الماء من الماء » رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اول الاسلام ثم أمر بالغسل بعدها .

ومنه ايضا حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم « احتجم وهو صائم »[٤٦] فانه ناسخ لحديث شداد بن اوس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أفطر الحاجم والمحجوم »[٤٧] وذلك لتأخر الاول عن الثاني حيث كان الاول فى حجة الوداع سنة عشـر وكان الثاني سنة ثمان من الهجرة[٤٨] .

ومنها ـ ما يعرف بدلالة الاجماع عليه . وذلك كحديث قتل شارب الخمر

---

(٤١) اخرجه ابو داود ١/٤٩ ، والنسائى ١/١٠٨ .
(٤٢) انظر الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ٨٥ .
(٤٣) رواه البخارى ١/٧٧ ومسلم ٤/٣٩ وجهدها بالفتح والتحريك بلغ مشقتها وشعبها الاربع يداها ورجلاها .
(٤٤) انظر المحلى على جمع الجوامع ٢/٨٠ .
(٤٥) رواه مسلم ٤/٣٨ .
(٤٦) رواه مسلم ٨/١٢٣ .
(٤٧) رواه ابو داود ٢/٣٠٨ ، وابن ماجة ١/٢٦٥ .
(٤٨) انظر ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٢٥٠ و ٢٥١ .

في الرابعة »[٤٩] .

فانه عرف نسخه بانعقاد الاجماع على ترك العمل به [٥٠] .

هذا وليس الاجماع هو الناسخ بل هو دال على الخبر الناسخ لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ بحال قال ابن الصلاح : والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ ولكن يدل على وجود ناسخ غيره[٥١] .

وقال ابن حجر : واما الاجماع فليس بناسخ بل يدل على ذلك [٥٢] أي الناسخ .

وبما تقدم من الكلام على النسخ وشروطه وطرق معرفته يظهر لنا بوضوح ان النسخ لابد لتحقق وقوعه من تلك الشروط وان معرفته متوقفة على معرفة الامور التي اسلفناها وانه لا مجال للاجتهاد فيه وانه لا يصار اليه الا عند تعذر الجمع بين المتعارضين تعذرا حقيقيا .

الوجه الثالث ـ الترجيح ـ

الترجيح . لغة . جعل الشيء راجحا[٥٣] . واصطلاحا . اقتران الحديث بامارة يتقوى بها على معارضه[٥٤] وقال التفتازاني : وفي الاصطلاح ـ بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر ـ وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يتقوى به على معارضه[٥٥] .

وانت ترى ان تعريف التفتازاني يتفق مع التعريف الاول وان اختلفا في الالفاظ .

---

(٤٩) رواه الترمذي ١/١٧٤ ، وابو داود ٤/١٦٤ . وابن ماجة ٢/١٢١ .

(٥٠) انظر العراقي ـ الالفية بشرح السخاوي ٣/٥٩ ق وابن الصلاح ـ علوم الحديث ٢٥١ .

(٥١) ابن الصلاح علوم الحديث ٢٥١ .

(٥٢) ابن حجر ـ النزهة ٤٠ .

(٥٣) انظر التفتازاني ـ التلويح على التوضيح ٢/١٠٣ وحاشية العدوي على شرح النخبة ٧١ .

(٥٤) انظر العدوي ـ حاشية لقط الدرر على شرح نخبة الفكر ٧١ .

(٥٥) التفتازاني ـ التلويح على التوضيح ٢/١٠٣ .

وذلك لان القوة التي يترتب عليها رجحان أحد الدليلين على الآخر متوقفة على اقتران ذلك الدليل بأمارة من أمـارات التقوية والترجيح التي تؤهله للعمل به دون معارضة وذلك اذا تعذر الوصول الى معرفة المتقدم منهما من المتأخر لتعذر القول حينئذ بالنسخ واذا تعذر القول بالنسخ قيل بالترجيح وهو العمل بأحد الحديثين وترك الآخر وذلك اذا توفر فى أحدهما مرجح دون الآخر •

والمرجحات كثيرة من العلمـاء من ذكر انها تبلغ الخمسين ومنهم من قال : انها تزيد على المائة ومنهم من نزل بها عن ذلك الى الاثنين وعشرين مرجحا كالامام الغزالي(٥٦) الذى قسم المرجحات الى مجموعتين باعتبارين : الاولى باعتبار السند والمتن وهي سبعة عشر مرجحا والثانية باعتبار أمور خارجية وهي خمسة مرجحات •

والحق ان المرجحات ان لم تزد على الخمسين فانها لا تقل عنه لان الواقع يثبت انها موجودة وجود كثرة •

وان نقص الامام الغزالي لها ونزوله بها الى الاثنين وعشـرين مرجحا يعود الى ضمه بعض المرجحات لبعض وعدها مرجحا واحدا ويظهر ذلك جليا فى المرجح العاشر من مرجحاته • حيث قال فيه(٥٧) : العاشر ان يكون أحد الراويين أعدل • واوثق • واضبط • وأشد تيقظا • واكثر تحريا • فجعل كل هذه المرجحات مرجحا واحدا بينما جعل غيره(٥٨) كل واحـد منهـا مرجحا برأسه • ويحسن بنا ونحن نتكلم عن الترجيح ان نتكلم عما يتيسر لنا ذكره من المرجحات ليكون القارىء على بينة من أمرها •

ـ المرجحـات ـ

بينا فيما سبق ان العلماء اختلفوا فى عدد المرجحات وكما اختلفوا فى

---

(٥٦) الغزالى ـ المستصفى ٢/٣٩٥ •
(٥٧) الغزالى ـ المستصفى ٢/٣٩٦ •
(٥٨) انظر السيوطى ـ تدريب ٢/١٩٩ ، وابن السبكى ـ جمع الجوامع ٢/٣٦٣ •

عددها اختلفوا في ترتيبها من حيث التقديم والتأخير فمنهم من جعل اولها ـ علو الاسناد ومنهم من جعل اولها ـ كثرة الرواة ـ ومنهم من جعل غير ذلك .

واختلفوا فيها أيضا من حيث التقسيم وعدمه ـ فمنهم من اوردها جملة واحدة من غير تقسيم[٥٩] .

ومنهم من قسمها وهؤلاء منهم من قسمها الى مجموعتين[٦٠] ومنهم من قسمها الى اكثر من ذلك ـ كالامام السيوطي[٦١] الذى قسمها الى سبعة اقسام باعتبارات مختلفة .

ولقد رأينا أنَّ من المفيد ان نقتفي أثر الامام السيوطى فى ايرادها لاستقصائه لها نسبيا وتيسيره لاخذها بتقسيمة لها على الاعتبارات المختلفة وذلك مع شيء من الترتيب والتوضيح فنقول .

تنقسم المرجحات الى سبعة اقسام .

القسم الاول ـ الترجيح بحال الراوي

تشتمل حال الراوى على اربعين مرجحا .

الاول ـ كثرة الرواة ـ لأن احتمال الكذب والوهم على الاكثر أبعد من احتماله على الاقل ولم ير الترجيح بذلك الامامان ابو حنيفة وابو يوسف ما لم تبلغ حد الشهرة[٦٢] خلافا للاكثر .

الثاني قلة الوسائط أي علو الاسناد حيث الرجال ثقات لان احتمال الكذب والوهم فيه أقل قال ابن كثير : ان علو الاسناد أبعد من الخطأ والعلة عن نزوله[٦٣] .

الثالث ـ فقه الراوى ـ سواء كان الحديث مرويا بالمعنى او اللفظ لان الفقيه اذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بحث عنه حتى يطلع على ما يزيل

(٥٩) انظر ابن السبكى ـ جمع الجوامع ٢/٣٦٣ ـ ٣٧١ .
(٦٠) انظر الغزالى ـ المستصفى ٢/٣٩٤ ـ ٣٩٧ .
(٦١) السيوطى ـ تدريب الراوي ٢/١٩٨ .
(٦٢) انظر الشيخ محب الله ـ مسلم الثبوت ٢/٢١٠ .
(٦٣) ابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ١٦١ .

به الاشكال بخلاف الغامي •

الرابع ـ علمه بالنحو ـ لان العالم به يتمكن من التحفظ عن مواقع الزلل ما لا يتمكن منه غيره •

الخامس ـ علمه باللغة •

السادس ـ حفظه ـ بخلاف من يعتمد على كتابه •

السابع ـ أفضليته ـ في أحد الثلاثة • بان يكونا فقيهين او نحويين أو حافظين واحدهما في ذلك افضل من الآخر •

الثامن ـ زيادة ضبطه ـ اى اعتناؤه بالحديث واهتمامه به •

التاسع ـ شهرته لان الشهرة تمنع الشخص من الكذب كما تمنعه من ذلـك التقـوى •

العاشر ـ ورعه ـ قال المحلي[64] : لشدة الوثوق به •

الحادي عشر ـ عدم بدعته ـ اى حسن اعتقاده لشدة الوثوق به ايضا •

الثاني عشر ـ كونه مجالسا لاهل الحديث •

الثالث عشر ـ كونه مجالسا لغيرهم من العلماء •

الرابع عشر ـ كونه اكثر مجالسة لهم من معارضه •

الخامس عشر ـ كونه ذكرا قال الجلال المحلي[65] : فيقدم خبر الذكر على خبر الانثى لانه اضبط منها في الجملة •

السادس عشر ـ كونه حرا • لانه لشرف منصبه يتحرز عما لا يتحرز عنـه الرقيق فيقدم خبره على خبر العبد •

السابع عشر كونـه مشهور النسب • لشدة الوثوق به والشهرة زيادة في المعرفة قال المحلي[66] والاصح انه لا ترجيح •

الثامن عشر ـ ان لا يكون في اسمه لبس • بحيث يشاركه فيه ضعيف وصعب

---

(٦٤) المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٣ •
(٦٥) المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٤ •
(٦٦) المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٣ •

التمييز بينهما ٠

التاسع عشر ـ ان يكون له اسم واحد ولذلك اكثر من اسم ٠

العشرون ـ ان يكون له كتاب يرجع اليه وليس لمعارضه ما يرجع اليه ٠

الحادي والعشرون ـ ان تثبت عدالته بالاختبار بخلاف من تثبت بالتزكية أو العمل بروايته أو الرواية عنه ٠

الثاني والعشرون ـ ان يعمل بخبره من زكاه ومعارضه لم يعمل به من زكاه

الثالث والعشرون ـ ان يتفق على عدالته ويختلف فى عدالة معارضه ٠

الرابع والعشرون ـ ان يذكر سبب تعديله ولم يذكر سبب تعديل معارضه ٠

الخامس والعشرون ـ ان يكثر مزكوه بخلاف معارضه ٠

السادس والعشرون ـ ان يكون المزكون له علماء ٠ أى اكثر علما من المزكين لمعارضه ٠

السابع والعشرون ـ ان يكون كثير الفحص عن احوال الناس أي عن احوال الرجال ٠

الثامن والعشرون ـ ان يكون احدهما صاحب الواقعة المروية ٠

التاسع والعشرون ـ ان يكون احدهما مباشرا لما رواه ٠ قال المحلي(٦٧) : لان كلا منهما أعرف بالحال من غيره ٠

الثلاثون ـ كونه متأخر الاسلام فيقدم خبره على متقدمه لظهور تأخر خبره وقيل(٦٨) بالعكس لان متقدم الاسلام لاصالته فيه أشد تحرزا من متأخره ٠

الحادى والثلاثون ـ كونه أحسن سياقا واستقصاء لحديثه ٠

الثاني والثلاثون ـ كونه أقرب مكانا ٠

الثالث والثلاثون ـ كونه اكثر ملازمة لشيخه ٠

الرابع والثلاثون ـ سماعه من مشائخ بلده ٠

---

(٦٧) المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٥ ٠

(٦٨) المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٤ ، والبناني ـ على المحلى ٢/٣٦٤ والشيخ محب الله ـ مسلم الثبوت ٢/٢٠٨ ٠

الخامس والثلاثون ـ كونه مشافها شاهدا لشيخه حال الاخذ فيقدم خبره على الخبر المسموع من وراء حجاب لا من تطرق الخلل الى السماع مع المشاهدة •

السادس والثلاثون ـ كونه راويا باللفظ لسلامة المروى باللفظ عن تطرق الخلل بخلاف المروى بالمعنى •

السابع والثلاثون ـ كونه من أكابر الصحابة فيقدم خبر احدهم على خبر غيره لشدة دياناتهم فقد كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف • والمراد بالديانة شدة الورع لا كثرة الثواب[٦٩] •

الثامن والثلاثون ـ كون الراوى عليا رضي الله عنه والرواية في الاقضية أو معاذ بن جبل • والرواية في الحلال و الحرام أو زيد بن ثابت • والرواية فى الفرائض •

التاسع والثلاوثون ـ ان يكون الاسناد حجازيا ولم يكن معارضه كذلك •

الاربعون ـ ان يكون رواته من بلد لا يرضون بالتدليس بخلاف معارضه لان الوثوق به حينئذ يكون اقوى من الوثوق بمعارضه •

القسم الثاني ـ الترجيح بالتحمل

وذلك بثلاثة أمور •

الاول ـ الوقت ـ فيرجح منهم من تحمل بعد البلوغ على من كان تحمله قبله لانه اضبط من التحمل قبله وذلك لتأهله للضبط بعد البلوغ •

الثاني ـ ان يكون احدهما تحمل سماعا والآخر عرضا •

الثالث ـ ان يكون احدهما عرضا والآخر كتابة • أو مناولة • أو وجادة •

القسم الثالث ـ الترجيح بكيفية الرواية

ويكون ذلك بعشرة أمور •

الاول ـ تقديم المحكي بلفظه على المحكي بمعناه والمشكوك على ما عرف انه

---

(٦٩) انظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٢٠٧ •

مروى بالمعنى •

الثاني ـ ما ذكر فيه سبب وروده على ما لم يذكر فيه لدلالته على اهتمام الراوى به حيث عرف سببه •

الثالث ـ ان لا ينكره روايه ولا يتردد فيه •

الرابع ـ ان تكون الفاظه دالة على الاتصال كحدثنا وسمعت •

الخامس ـ ان يتفق على رفعه بخلاف معارضه •

السادس ـ ان يتفق على وصله ايضا دون معارضه •

السابع ـ ان لا يكون مختلفا فى اسناده •

الثامن ـ ان لا يكون لفظه مضطربا •

التاسع ـ ان يروى بالاسناد ويعزى ذلك لكتاب معروف •

العاشر ـ أن يكون مشهورا والآخر عزيزا أو غريبا •

القسم الرابع ـ الترجيح بوقت الورود

وذلك بستة أمور •

الاول ـ تقديم المدني على المكي لتأخره[٧٠] عنه •

الثاني ـ تقديم المشعر بعلو شأن المصطفى صلى الله عليه وسلم على ما لم يشعر بذلك لتأخره عنه قال العلامة البناني[٧١] : كان شأنه صلى الله عليه وسلم لم يزل فى ازدياد وتجدد على الدوام فما اشعر بعلو شأنه فهو متأخر •

الثالث ـ تقديم المتضمن للتخفيف لدلالته على التأخر لانه صلى الله عليه وسلم كان يغلظ فى اول الامر زجرا عن عادات الجاهلية ثم مال للتخفيف ورجح الآمدي وابن الحاجب وغيرهما تقديم المتضمن للتغليظ قال السيوطي[٧٢] : وهو الحق لأنه صلى الله عليه وسلم جاء

---

(٧٠) وذلك على القول المشهور من ان المدنى ما كان بعد الهجرة والمكي ما كان قبلها •

(٧١) حاشية البناني على المحلى ٢/٣٦٦ •

(٧٢) السيوطى ـ تدريب الراوى ٢/٢٠١ •

اولا بالاسلام فقط ثم شرعت العبادات شيئا فشيئا ٠

الرابع ـ ترجيح ما تحمل بعد الاسلام على ما تحمل قبله لأنه أظهر تأخرا عنه ٠

الخامس ـ ترجيح غير المؤرخ على المؤرخ بتأريخ متقدم ٠

السادس ـ ترجيح المؤرخ بمقارب بوفاته صلى الله عليه وسلم على غير المؤرخ

قال الرازي : والترجيح بهذه الستة أي افادتها للرجحان غير قوية[٧٣] ٠

القسم الخامس ـ الترجيح بلفظ الخبر

ويشتمل على خمسة وثلاثين مرجحا ٠

الاول ـ ترجيح الخاص على العام ٠

الثاني ـ ترجيح العام الذى لم يخصص على المخصص لضعف دلالته بعد التخصيص علي باقي أفرده ٠

الثالث ـ ترجيح المطلق على ما ورد على سبب ٠

الرابع ـ ترجيح الحقيقة على المجاز ٠

الخامس ـ تقديم المجاز المشبه للحقيقة على غيره ٠

السادس ـ تقديم الحقيقة الشرعية على غيرها ٠

السابع ـ تقديم العرفية على اللغوية ٠

الثامن ـ المستغني على الاضمار ٠

التاسع ـ ما يقل فيه اللبس على ما يكثر فيه ٠

العاشر ـ ما اتفق على وضعه لمسماه ٠

الحادى عشر ـ المومي للعلة على المفهومين الموافقة والمخالفة[٧٤] ٠

الثاني عشر ـ المنطوق على المفهوم ٠

الثالث عشر ـ مفهوم الموافقة على المخالفة ٠

---

(٧٣) السيوطى ـ تدريب الراوى ٢/٢٠١ ٠

(٧٤) انظر المحلى ـ على جمع الجوامع ٢/٣٦٨ ٠

الرابععشر ـ المنصوص على حكمه مع تشبيهه بمحل آخر •

الخامسعشر ـ المستفاد عمومه من الشرط والجزاء على النكرة المنفية •

السادسعشر ـ المستفاد من الجمع المعرف على من • وما •

السابععشر ـ الكل أي الجمع المعرف • وما • ومن • على الجنس المعرف باللام او الاضافة •

الثامنعشر ـ ما خطابه تكليفي على الوضعي •

التاسععشر ـ ما حكمه معقول المعنى على ما لم يكن معقولا •

العشرون ـ ما قدم فيه ذكر العلة على ما لم يقدم •

الحادي والعشرون ـ مادل الاشتقاق على حكمه •

الثاني والعشرون ـ يقدم المقارن للتهديد على ما لم يقارنه •

الثالث والعشرون ـ ما كان التهديد فيه أشد من معارضه •

الرابع والعشرون ـ المؤكد بالتكرار على ما لم يكن فيه تكرار •

الخامس والعشرون ـ الفصيح على غيره •

السادس والعشرون ـ ما كان بلغة قريش على ما لم يكن بلغتها لان الوارد بغير لغتهم يحتمل ان يكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه الخلل •

السابع والعشرون ـ ما دل على المعنى المراد بوجهين فأكثر •

الثامن والعشرون ـ ماكان بغير واسطة على ماكان بواسطة •

التاسع والعشرون ـ ما ذكر معه معارضه •

الثلاثون ـ يقدم النص على غيره •

الحادي والثلاثون ـ يقدم القول على الفعل فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله •

الثاني والثلاثون ـ القول الذى يقارنه العمل على ما لم يقارنه العمل •

الثالث والثلاثون ـ ما فسره الراوى على ما لم يفسره راويه •

الرابع والثلاثون ـ ما قرن حكمه بصفة على ما قرن باسم •

الخامس والثلاثون ـ ما كان فيه زيادة يقدم على الخالي عنها لما فيه من زيادة

العلم • وفي هذا الوجه خلاف بين الشافعية والاحناف فالشافعية يقولون بتقديم المشتمل على الزيادة كما ترى والاحناف يقولون بتقديم الخالي عنهـا(٧٥) •

القسم السادس ـ الترجيح بالحكم

وذلك باربعة أمور •

الاول ـ تقديم الناقل عن البراءة الاصلية على المقرر عليها قال السيوطي(٧٦): وقيل عكسه أي تقديم المقرر لها على الناقل عنها وهو خلاف ما عليـه الجمهـور(٧٧) •

الثاني ـ تقديم الـدال على التحريم على الـدال على الاباحـة والوجوب للاحتيـاط •

الثالث ـ تقديم الاحوط على غيره •

الرابع ـ تقديم الدال على نفي الحد على الموجب له لما في الاول من اليسر وعدم الحرج قال تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] الآيـة(٧٨) •

القسم السابع ـ الترجيح بأمر خارجي

ويكون ذلك بثمانية أمور •

الاول ـ تقديم ما وافقه ظاهر القرآن الكريم •

الثاني ـ تقديم ما وافقته سنة اخرى •

الثالث ـ ما قبل الشرع •

الرابع ـ ما قبل القياس •

الخامس ـ ما قبل عمل الامة •

---

(٧٥) انظر المحلى على جمع الجوامع ٣٦٦/٢ •
(٧٦) السيوطي ـ تدريب الراوي ٢٠٢/٢ •
(٧٧) انظر جمع الجوامع بشرح المحلى ٣٦٨/٢ •
(٧٨) سورة البقرة آية ١٨٥ •

السادس ـ ما وافق عمل الخلفاء الراشدين •

السابع ـ ما معه مرسل آخر او منقطع •

الثامن ـ ما لم يشعر بنوع قدح في الصحابة •

التاسع ـ ما له نظير متفق على حكمه •

العاشر ـ ما اتفق على اخراجه الشيخان البخاري ومسلم لانه أقوى من الصحيح في غيرهما وان كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول وبهذا يصل ما اورده السيوطي من المرجحات الى مائة وثمانية مرجحات ولم يكن ما اورده السيوطي هو كل ما ذكر منها بل هناك من المرجحات التي لم يعرض لذكرها ما لا يحصره العد •

قال السيوطي : بعد فراغه من الكلام على المرجحات • وثم مرجحات أخر لا تنحصر ومثارها غلبة الظن(79) •

ومن الجدير بالذكر ان هذه المرجحات لم تكن كلها موضع اتفاق العلماء •

فمنها ما اتفق على القول به وهو اغلبها • ومنها مالم يتفق العلماء عليه فمنهم من رجح به ومنهم من لم يرجح وقد نبهنا على بعض ذلك اثناء عرضنا للمرجحات وأحجمنا عن البعض الآخر خشية الاسترسال والتطويل الذى لم يكن هذا محله •

وقبل ان ننهي الكلام عن الترجيح يحسن بنا ان نسوق ثلاثة امثلة من الاحاديث المتعارضة التي حكم على ترجيح بعضها على بعض وذلك لاشتمالها على احد المرجحات السالفة الذكر للتدليل بها على مسالك العلماء في الترجيح والبحث عن المرجحات •

المثال الاول ـ ترجيح حديث الترمذي عن ابى رافع انه صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا » قال : « وكنت الرسول بينهما » على حديث الصحيحين عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة

---

(79) السيوطي ـ تدريب الراوى ٢/٢٠٢ •

وهو محرم » وفى رواية البخارى[٨٠] عنه « تزوج وهو محرم وبنى بهـا وهو حلال ومات بسرف »[٨١] .

وذلك لمباشرة راوى الحديث الاول وهو ابو رافع لمرويه دون راوى الحديث الثاني وهو ابن عباس رضي الله عنهما .

المثال الثاني – ترجيح حديث ابى داود عن ميمونة « تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف » ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها انه صلى الله عليهوسلم تزوجها وهو حلال » .

على حديث ابن عباس المتقدم وهو انه صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة وهو محرم » وذلك لان الحديث الاول مروى عن صاحبة الواقعة نفسها اما الحديث الثاني فانه مروى عن غيرهـا وهو ابن عباس رضي الله عنهمـا .

روى ابو داود عن سعيد بن المسيب انه قال : « وهم ابن عباس فى تزوج ميمونةوهو محرم »[٨٢] .

ومن ذلك تقديم خبر ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم « فى الصوم لمن اصبح جنبا » على خبر الفضل بن العباس رضي الله عنهما فى منعه لانها أعلم منه بذلك[٨٣] .

المثال الثالث – ترجيح حديث ابى داود الذى صححه الحاكم وابن حبان على شرط الشيخين « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل »[٨٤] .

على حديث مسلم « الأيم أحق بنفسها من وليها »[٨٥] .

---

(٨٠) انظر المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٦٥ .
(٨١) سرف بفتح اوله وسكون ثانيه . موضع قريب من التنعيم به تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة الهلالية وبه توفيت ودفنت .
(٨٢) ابو داود ٢/٢٣١ .
(٨٣) انظر السيوطى تدريب الراوى ٢/١٩٩ .
(٨٤) رواه ابو داود ٢/٣٠٩ وابن ماجة ١/٦٠٥ .
(٨٥) رواه مسلم ٩/٢٠٤ وابو داود ٢/٣١٣ .

وذلك لاقتران حديث ابي داود بالتأكيد المستفاد من التكرار[٨٦] وخلو الثاني عنه •

الوجه الرابع ـ التوقف ـ

التوقف • لغة • الامساك عن الشيء تقول : توقّف عن الامر أمسك عنه[٨٧] واصطلاحا • ترك العمل بالحديثين المتعارضين[٨٨] •

والتوقف هو الوجه الرابع من وجوه توجيه المتعارضين ترتيبا وعملا أي انه لا يصار اليه ولا يقال به الا اذا تعذرت الوجوه الثلاثة المتقدمة • الجمع • والنسخ • والترجيح •

فاذا تعذرت تلك الوجوه قيل به وترك العمل بالحديثين المتعارضين لحين ان يظهر لغير الناظر ما خفي عليه من وجوه الترجيح التي قد يتفاوت العلماء في ادراكها والوصول الى مكامنها •

قال السخاوي : وان لم يجد المجتهد مرجحا توقف عن العمل بأحد المتنين حتى يظهر[٨٩] أي حتى يظهر المرجح له أو لغيره من العلماء •

لان ما خفي عليه قد لا يخفى على غيره وفوق كل • ذي علم عليم •

قال ابن حجر : لان خفاء ترجيح احدهما على الآخر انما هو بالنسبة للمعتبر في الحالة الراهنة مع احتمال ان يظهر لغيره ما خفي عليه[٩٠]

ومن العلماء من ذهب الى القول بالتخيير اذا فقدت المرجحات • وهو العمل بأي الحديثين شاء الناظر •

فان شاء العمل بأحدهما دائما عمل به دائما • وان شاء العمل بهذا في وقت وبالثاني في وقت آخر كان له ذلك ايضا •

---

(٨٦) انظر المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٦٧ •
(٨٧) انظر الرافعي ـ المصباح المنير ٢/٨٣٦ •
(٨٨) انظر ابن حجر ـ النخبة وشرحها ٤٠ •
(٨٩) السخاوي ـ فتح المغيث ٣/٧٧ •
(٩٠) ابن حجر ـ نزهة النظر ٤٠ •

روى عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله انه كان يفعل ذلك[٩١]
ومعلوم ان القول بالتخيير مرجوح بما ذهب اليه الجمهور وهو القول بالتوقف اذا عدمت أمارات الترجيح أو خفيت قرائنه وبانتهاء هذا الوجه نأتي الى نهاية بحثنا الذى عرضنا فيه لنوع من انواع التعارض • ألا وهو التعارض بين الاحاديث وكيفية دفعه عند المحدثين • وتركنا ما عداه من انواع التعارض الاخرى لمجالاتها الخاصة بها • آملين ان يسهم هذا البحث المتواضع فى مجال خدمة السنة النبوية الشريفة •



(٩١) انظر ابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ١٧٥ ـ والسخاوى ـ فتح المغيث ٣/٧٨ •

مراجع البحث

١ ـ اختصار علوم الحديث . للحافظ ابن كثير . مطبعة محمد علي صبيح.
٢ ـ الاتقان في علوم القرآن . لجلال الدين السيوطى . مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر .
٣ ـ الأم . للامام محمد بن ادريس الشافعي . شركة الطباعة الفنية المتحدة.
٤ ـ الاجوبة الفاضلة . للامام عبد الحي اللكنوي تعليق عبدالفتاح ابو غدة المطبعة السورية حلب .
٥ ـ الباعث . الحثيث شرح اختصار علوم الحديث . للشيخ احمد شاكر مطبعة محمد علي صبيح واولاده بمصر .
٦ ـ تدريب الراوى . لجلال الدين السيوطي . مطبعة السعادة بمصر .
٧ ـ تأويل مختلف الحديث . للامام ابى محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة . الدار القومية للطباعة .
٨ ـ التلويح على التوضيح . للامام سعدالدين التفتازانى . مطبعة محمد علي صبيح واولاده .
٩ ـ جمع الجوامع . للامام تاج الدين عبدالوهاب بن السبكي . مطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر .
١٠ـ الجامع الصغير . للامام جلال الدين السيوطى . مطبعة مصطفى البابى الحلبي .
١١ـ حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع . للعلامة البناني مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر .
١٢ـ حاشية لقط الدرر على شرح النخبة . للعدوى المالكى . مطبعة مصطفى البابى الحلبى .
١٣ـ سنن الترمذى . للامام ابى عيسى الترمذى . المطبعة المصرية شالازهر .
١٤ـ سنن ابى داود . للامام الحافظ ابى داود . مطبعة السعادة بمصر .
١٥ـ سنن النسائى . للامام الحافظ ابى عبدالرحمن بن شعيب النسائى مطبعة مصطفى الحلبى .
١٦ـ سنن ابن ماجة . للامام الحافظ ابى عبدالله محمد بن يزيد القزوينى . مطبعة عيسى الحلبى .
١٧ـ الصحيح . للامام ابى عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى الامام الحافظ
١٨ـ الصحيح . للامام مسلم بن الحجاج القشيرى الامام الحافظ .
١٩ـ علوم الحديث . للامام ابى عمرو بن الصلاح تحقيق الدكتور نورالدين العتر . مطبعة الاصيل حلب .
٢٠ـ فتح البارى شرح صحيح البخارى . للامام احمد بن حجر . مطبعة

مصطفى الحلبى ٠

١ـ فتح المغيث ٠ للامام شمس‌الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوى ٠ مطبعة العاصمة القاهرة مصر ٠

٢٢ـ الفية العراقى بشرح السخاوى ٠ للامام الحافظ العراقى ٠ مطبعة العاصمة القاهرة مصر ٠

٢٣ـ مناهل العرفان ٠ للشيخ محمد عبدالعظيم الزرقانى ٠ مطبعة عيسى البابى الحلبى بمصر ٠

٢٤ـ معرفة علوم الحديث ٠ للحاكم ابى عبدالله النيسابورى ٠ مطبعة دار الكتب المصرية ٠

٢٥ـ مسلم الثبوت ٠ للشيخ محب الله بن عبد الشكور ٠ المطبعة الاميرية بمصر ٠

٢٦ـ مختار الصحاح ٠ للامام ابى بكر بن عبدالقادر الرازي ٠ المطبعة الاميرية بالقاهرة ٠

٢٧ـ المستصفى ٠ للامام ابى حامد الغزالى ٠ المطبعة الاميرية ببولاق مصر ٠

٢٨ـ المحلي على جمع الجوامع ٠ للامام جلال‌الدين محمد بن احمد المحلى مطبعة مصطفى البابى الحلبى القاهرة مصر ٠

٢٩ـ المصباح المنير ٠ للرافعى ٠ المطبعة الاميرية الكبرى ٠

٣٠ـ نخبة الفكر وشرحها المسمى بنزهة النظر ٠ للامام الجليل احمد بن حجر مطبعة البيان ببروت ٠

نشر المكتبة العلمية فى المدينة المنورة لصاحبها محمد سلطان النمنكاني ٠

السياسة الزراعية للدولة العباسية

خلال القرن الثالث الهجري

الدكتور حسام السامرائي
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

لقد ادرك المسؤولون من رجال الدولة العباسية العلاقة الوثيقة بين احوال الزراعة والمزارعين وبين واردات الخزينة وان كل تحسن يطرأ على الحياة الزراعية ينعكس اثره على « الخراج » وغيره من الضرائب التي كانت تجبى من المزارعين أو تفرض على الزراعة [١] .

ان ضخامة مصروفات الدولة بسبب الرواتب العالية نسبيا التي كانت تدفع الى عدد كبير من رجالها وموظفيها بالاضافة الى فقدان السلطة المركزية لمناجم الذهب والفضة في الولايات التي كانت تتبع الدولة في الماضي ثم انفصلت عنها مما اضطر الدولة الى اقرار ذلك تحت ظروف الاعتراف بالامر الواقع او نتيجة للحروب ، جعلت بيت المال ضعيفا الى درجة انه لم يعد قادرا الا على تغطية الاحتياجات الضرورية جدا[٢] .

لذلك فقد تركز اهتمام الخلفاء في هذه الفترة على الزراعة في العراق كوسيلة لزيادة الموارد وتحسين الميزان المالي للدولة هذا بجانب ادراكهم الى ان تبني سياسة المساعدة للمزارعين تعتبر سياسة ناجحة وقوية ؛ غير ان مصلحة المزارعين لم تؤخذ باستمرار بنظر الاعتبار [٣] .

ويبدو ان سياسة العباسيين الزراعية في هذا العهد كانت تسير ضمن

---

(١) التنوخي ـ نشوار ج٨ ص ٨٩ ، الدوري/اقتصادي/٣٨ـ٤٧ .
(٢) برنارد لويس مادة « العباسيين » في EI 2 .
(٣) التنوخي ـ نشوار ٨/٨٩ ، مسكريه ج١ ص٢٧ .

خمسة خطوط رئيسية هي :

الاهتمام بالارواء ؛ الاشراف على نوعية المزروعات ؛ اصلاح نظام التقديرات والجباية ؛ اصلاح التقويم الزراعي ؛ واخيراً نظام الاقطاع .

اولا : سياسة الارواء :

لقد أبدى العباسيون اهتماما كبيرا بنظام الري[٤] ، فقاموا بحفر قنوات جديدة ، وجلبوا عددا كبيرا من المتخصصين بشؤون القنوات والارواء من مناطق مختلفة ، فيشير الجاحظ مثلا الى أن الخليفة المعتصم بالله قد جلب من الصين عددا من « مهندسي الماء » عند انشاءه مدينة سر من رأى [٥] .

وقد اقتبس قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى جانبا مما نصح الوزير معاوية بن يسار الخليفة المهدي عن وجهه نفقات الارواء حيث كان يرى بان نفقات الارواء بما فيها من انشاء شبكات الارواء والتصريف وبناء السدود والنواظم وتقوية الضفاف يجب ان تدفع من قبل بيت المال[٦] .

ومع ذلك فان هذه النصيحة ـ كما يبدو من النصوص ـ لم تؤخذ بنظر الاعتبار دائما اذ تتحدث المصادر عن « نهر الصله » الذى تم حفره فى عهد المهدي نفسه ؛ فبالرغم من أن نفقات الحفر قد دُفعتْ من بيت المال فان الخليفة قد اصدر امره بمضاعفة الضريبة المفروضة على المنطقة المستفيدة لمدة خمسين سنة ؛ تعويضا لبيت المال عن تلك النفقات . وقد تم بالفعل وضع شروط خاصة ؟ وقّع المستفيدون من المزارعين عليها اشعارا باعترافهم بمسؤوليتهم في الدفع تجاه الدولة [٧] .

لقد أكد أبو يوسف في « كتاب الخراج » على المسؤولية المالية للدولة لتغطية نفقات تقوية السدود والضفاف لدجلة والفرات ؛ وفي هذا المجال

---

(٤) الطبرى ـ تاريخ ٣/٢١٥٩ ، الصابى ـ الوزراء ، صص٢٥٦ـ٧ .
(٥) الجاحظ ـ التبصر بالتجارة ـ ص ٣٣ـ٤ .
(٦) قدامة ـ الخراج ورقة ١٠٠ ب .
(٧) قدامة ـ كتاب الخراج القسم المطبوع صص/٢٤١ـ٤٢ .

فانه جعل الدولة مسؤولة عن اعادة بناء السدود المنهارة نتيجة الفيضانات . ولقد اشار الى ان مثل هذه النفقات يجب الا تكون مسؤولية المزارعين خصوصا اولئك الذين يعملون في زراعة الاراضي « الخراجية » . وقد ذهب ابو يوسف الى ابعد من ذلك اذ اشار الى ان مسؤولية الدولة في هذا المجال يجب ألا تقتصر على مايتعلق بدجلة والفرات فقط وانما تشمل أيضا المشاركة في كري قنوات الارواء الرئيسية وهو يرى ان نفقات الاخيرة ينبغي أن يتحملها بيت المال والفلاحون المستفيدون من العملية مناصفة بينهما . أما عن القنوات الفرعية التي تسقي أراضي مملوكة خاصة أو التي تسقي المزارع والبساتين المملوكة للأفراد فان جميع النفقات تقع على عاتق أصحاب الارض[8] .

وعند حفر قنوات جديدة فان الطريقة العملية لتغطية نفقات حفرها هي أن يدفع بيت المال الكلفة الاجمالية . ولقد زودنا الجهشاري بمعلومات مفصلة بخصوص كري القاطول الاعلى وانشاء قنوات توصيلية جديدة على عهد هرون الرشيد ، حيث بلغت الكلفة حوالي عشرين مليون درهم وقد تحملها بيت مال الدولة [9] .

وقد اورد الطبري مثلا آخر عند حديثه عن انشاء المتوكل لمدينته المتوكلية في الماحوزة الى الشمال من سامراء ـ حيث اشار الى ان نفقات القناة الجديدة التي حفرت سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ ـ ٨٦٠ م) من اجل ارواء المنطقة الزراعية المحيطة بالمنطقة السكنية قد ادرجت ضمن المجموع الكلي للنفقات ودفعت من قبل بيت المال[10] .

على أن الامر لم يكن على هذه الشاكلة باستمرار حيث ان الامر على اي حال مرتبط بشخص الحاكم وطبيعة تفكيره واهتماماته ، فحتى الخليفة

---

(٨) ابو يوسف ـ كتاب الخراج ، ص ٦٣ .
(٩) الجهشياري ـ الوزراء والكتاب ، ص ٦٣ .
(١٠) الطبرى ـ تاريخ ، ١٤٣٨/٣ ، نقل من قبل ابن الاثير فى الكامل ج٧ ، ص٣٣ .

المعتضد الذي عُرِفَ عنه ، اهتمامه بالزراعة ورغبته في تحسين احوالها ، أصدر أمرا بجمع مبلغ معين من أصحاب الضياع والاقطاعات التي تسقى من نهر دجيل وذلك تغطيةً لنفقات كري هذا النهر ورفع صخره كبيرة كانت تعترض مجراه[11] •

ومن المحتمل ان هذا الاجراء اساسا هو نتيجة لكون الاراضي التي تسقى بواسطة نهر دجيل ملكا خاصا ؟ او انه قد اتخذ نتيجة للصعوبات المالية التي جابهت الدولة العباسية خلال هذه الفترة •

كان ديوان الخراج هو الذي يقوم بالاشراف على الارواء وادامة وسائل الري والسدود وما شاكلها ، بالاضافة الى المسؤوليات الاخرى في هذا المجال[12] •

ولقد كان في ديوان الخراج عددا كبيرا من المتخصصين بشؤون الارواء ، فكان هؤلاء يرسلون الى حيث تظهر الحاجة اليهم • وكانت الحاجة الى « المساحين » كبيرة لوضع التصاميم لحفر القنوات الجديدة • وكذلك الحال مع « المهندسين » المتخصصين ببناء السدود والنواظم ، وغيرهم من الفنيين من ذوي الاختصاص بشؤون الري •

بجانب هذا العدد الكبير من الفنيين المتخصصين كانت الحاجة ماسة الى عدد اخر من الخبراء الذين يدرسون المنازعات التي تحصل حول الاراضي أو مياه الارواء وكذلك الى اولئك المختصين بتوسيع وتعميق قنوات الري القائمة او انشاء قنوات جديدة • وكان البعض من هؤلاء يعملون كخبراء للاشراف على مشاكل كري الانهار او المبازل • وكذلك الى المراقبين

---

(١١) الطبري ـ تاريخ ـ ج٣/٢١٥٣ •

(١٢) الصابي ـ الوزراء ـ ص ٢٥٦ـ٧ ؛ البوزجاني ـ الحاوي للاعمال السلطانية ورسوم الحساب الديوانية ، ورقة ٧٧ آ ، الذي نشره :
C. Cahen, ‘Le service de l’irrigation en Iraq audebut du xie siecle, BEO, XIII, 1949-51, pp. 117-143.

الذين يديمون مراقبة السدود والضفاف من اجل ضمان سلامتها باستمرار[١٣] .

لقد كان جميع ما سبق ذكره يدخل ضمن اختصاصات ديون الخراج؛ غير ان واجبات مختلف اقسام الديوان فيما يتعلق بهذه الامور يمكن حصرها استنادا الى ما اورده البوزجاني ـ تحت فقرتين اثنتين فقط هما الكري او العماره ، والتحصين أو « البزنـدات » . وكان الكري أو عمـارة الارض تجرى خلال الفترة التي تسبق الزراعة وكأنها كانت تمثل تهيئة وسائل الارواء لما يتناسب مع الزراعة .

أما عملية التحصين فكانت تجري في الفترة التي تسبق الفيضانات وخلالها وذلك من اجل ضمان عدم تعرض المزروعات لاخطار الفيضان ؛ عن طريق تقوية ضفاف الانهار والقنوات والسداد المقامة لهذا الغرض ، وهو ما يعرف بـ « تحصين الغلة » [١٤] .

ولما كانت « العمارة » او « الكري » هي العامل الفعّال في الانبات ونوعية وكمية المحصول فقد ادرك المسؤولون اهميته وربطوا بينهما وبين « العبرة » التي هي معدل الانتاج للارض[١٥] .

وبجانب هؤلاء الفنيين فلقد كان هنالك عـددا كبيرا من المهندسـين المتخصصين بشؤون الارواء « مهندسوا الماء » في ديوان الخراج . واعتمادا على الجاحظ فان الخليفة المعتصم ـ كما مر بنا ـ قد استقدم عددا من هؤلاء من الصين عند تأسيسه لعاصمته الجديدة[١٦] .

وقد استمر هذا النوع من التخصص حتى اواخر القرن الثالث ، كما يشير الصابي عند حديثه عن عصر المعتضد [١٧] .

---

(١٣) الجاحظ ـ التبصر بالتجارة ـ ص‌ص ٣٣ـ٣٤ ؛ البوزجاني ـ المصدر السابق ورقة ١٤٧ أ .

(١٤) البوزجاني ـ الحاوي ورقة ١٤٩ أ ؛ ابن حوقل مسالك ص٥٦ .

(١٥) مسكويه ج٢/١٢٨ .

(١٦) الجاحظ ـ التبصر بالتجارة ص ٣٤ ؛ اليعقوبي ـ البلدان/٢٦٤ .

(١٧) الصابي ـ الوزراء ص‌ص/٢٥٦ـ٥٧ .

تشير المصادر ، بالاضافة الى ذلك ، الى عدد كبير من العمال الذين كانوا يستأجرون من قبل الديوان للقيام باعمال مختلفة ؛ فيشير صاحب الحاوي الى « القياسين » الذين كانوا يشرفون على مناسيب المياه سواء في فترة الفيضانات او فترة الصيهود بواسطة مقاييس خاصة مثبته داخل مجاري الانهار او القنوات • ويشير كذلك الى « الحفارين » و « النقالين » الذين كانوا يقومون بحفر القنوات الجديدة ونقل الاتربة الى المحلات المخصصة لها • وهناك أيضا « الرزامون » الذين يقومون بجمع القصب ورزمه في حزم لتدخل كمادة اساسية في جسم السد او في تقوية الضفاف • وكان بجانب هؤلاء عدد من « السقائين » لايصال وتوزيع مياه الشرب على العمال في ساحة العمل •

وكان ديوان الخراج يقوم بدفع اجور او تعويض خدمات هذا العدد الكبير من العمال • الا انه في حالة كون العمل ليس من اختصاص الديوان او انه ليس مسؤولية الدولة فان مجموع النفقات التي تصرف على أي مشروع تحدد وتجبى من المزارعين المستفيدين منه(١٨) •

ان مسؤولية ديوان الخراج لا تقف عند هذا الحد • فلقد كان على ديوان الخراج ان يتدخل لحل الخلافات الحاصلة بين المزارعين والناتجة عن اختلاف وجهات نظرهم بخصوص الارواء او مياه الري وذلك ضمانا للعدالة والاستعمال المناسب لمياه الري •فعند حصول مثل هذا النوع من الخلافات يرسل ديوان الخراج عددا كبيرا من عماله لتيسير وتوضيح المسألة المختلف عليها • ويشمل هؤلاء عادة عددا كبيرا من المهندسين والخبراء الذين يقدمون تقاريرهم الى القسم المختص في الديوان عن المسألة بعد بحث وتحر دقيقين ؛ وبعد استطلاع مختلف وجهات النظر [كا نهناك العرف الخاص المعروف « بالحريم » والذي لا تنحصر آثاره على تحديد حدود الارض

(١٨) البوزجاني ـ الحاوي ورقة ١٧٧ أ : الطبري ـ تاريخ ٢١٥٣/٣ ؛ قدامة الخراج ورقة ١٠٠ ب •

والحقوق المترتبة عليها بل يتسع ليشمل « حريم المياه » و « الانهار » والينابيع والآبار][19] •

وبعد ان يطلع المسؤول الاول ـ الخليفة او الوزير او عامل الديوان ـ على التقرير حول القضية والمقترحات او التوجيهات المرفوعة ويصدر موافقته على التنفيذ بدون او مع تعديل مناسب يقوم ديوان الخراج بالتنفيذ بواسطة اجهزته المختلفة[20] •

وقد اورد الصابي معلومات وافية تظهر مدى اهتمام الخليفة المعتضد في حل مثل هذه المشاكل بشكل يحقق العدالة ويضمن مصالح المزارعين[21] غير ان هذه اللجان قد تُستعمل أحيانا ضد مصالح الكثيرين من المزارعين ولمصلحة عدد محدد من المتواطئين مع اللجنة من أصحاب الضياع •

والخلاصة : فان المصادر تشير باستمرار وبشكل واضح الى ان من جملة مسؤوليات ديوان الخراج انشاء وضمان استمرار سلامة القنوات والسدود وكري مجارى الانهار وقنوت مياه الري[22] •

وقد أوردت المصادر كثيرا من المعلومات عن مشاريع عامة لاعادة تعمير واستغلال العديد من السدود القديمة في ارض العراق وتبقى ملاحظة اخيرة في هذا المجال هي : ان المصروفات التي يتم انفاقها بواسطة مجلس الحوادث في ديوان النفقات تمثل جزءا لا يستهان به من المصروفات العامة وربما كان ذلك بمثابة التعويض عن الاضرار والخسائر الناجمة عن « الحوادث الواقعة » كالفيضانات وضربات أرجال الجراد للحقول او المنتوجات الزراعية[23] •

---

(١٩) ابو يوسف ـ الخراج ص ٥٧ ؛ قدامة ورقة ٩٩ آ ـ ب ؛ EI 2 مادة « فلاحة » •

(٢٠) الصابي ـ الوزراء ـ ص ص ٢٥٦ ـ ٥٧ ؛ الدوري ـ الاقتصادي ص ٣٩ •

(٢١) الصابي ـ المصدر السابق •

(١٢) EI 2 ـ مادة « فلاحة » ؛ الحكومة العراقية ـ مديرية الآثار القديمة ـ تقرير في تحريات في منطقة ديالى ، ص ٨٠ ، ملحق رقم ٢٥ ص ٤٥ ـ ٤٨ ، آدمز ، Land behind Baghdad ص ٩٨ وما يليها •

(٢٣) قدامة ـ الخراج ـ ورقة ٥٨ •

ثانيا : الاشراف الزراعي :

تشير المصادر الى ان موقف الدولة من المزارعين وبقية سكان السواد كان يهدف الى تأمين العدالة من جهة والى تحسين احوال معيشة الامة من جهة اخرى • ولقد نقل لنا ابن ابى الحديد مثلا نصيحة الخليفة علي بن ابى طالب (رض) لعمّاله والتي طلب فيها منهم الاهتمام بأحوال أراضي الخراج وسكانها « لان في صلاحهم صلاح للامة »(٢٤) •

كما حفظ لنا كل من الطبري والجهشياري التعليمات التي اصدرها الخليفة هرون الرشيد (رض) الى عمّاله على الخراج والتي أوصاهم فيها بالعدالة والاحسان(٢٥) •

ان مثل هذه الاشارات يمكن أن تعبر بصورة عامة عن وجهة النظر الرسمية التي ظلت سائدة حتى نهاية القرن الثالث • فيمكن ملاحظة استمرار نفس الاتجاه فى حدود نهاية القرن الثالث اذ اورد الصابي نص الرسالة التي عممها الوزير الصالح علي بن عيسى الى عمال الدولة العباسية على الخراج من اجل ضمان العدالة(٢٦) •

اما من الناحية العملية فمما يؤسف له ان التطبيق لم يكن يتسم دائما بروح العدل والتسامح •

ان من المؤكد تاريخيا قيام الدولة العباسية بتسليف المزارعين النقود والبذور وحتى الحيوانات المساعدة فى الزراعة فى بعض الحالات • فيشير القاضي التنوخي الى حالات معينة قامت السلطة خلالها بتقديم مثل هذه المساعدات(٢٧) •

كما ان مجلس الحوادث فى ديوان النفقات يقوم ـ كما اشرت قبل

---

(٢٤) ابن ابي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ج/١٧ ص/٧٠ •
(٢٥) الجهشيارى ـ الوزراء ص/٢٣٣ ؛ الطبـــري ـ تاريخ ٣٠/٧٤٨ ؛ الدينورى • عيون الاخبار ١/١٣ •
(٢٦) الصابى ـ الوزراء/٣٣٦ـ٣٨ ؛ مسكويه ـ ج١ ص ٢٧ •
(٢٧) التنوخى ـ نشوار ج١/ص٦٦ •

قليل ـ بالصرف على الزراعة عند حدوث الازمات • غير أن هذه الصورة ناقصة اذا عرضت على هذا الشكل دون اكمال لجوانبها الاخرى ، فان كل الاموال التي يجرى صرفها او تسليفها في هذا الباب تسترد عند نضوج اول محصول تالي لتوزيعها (٢٨) •

وفي حالات الازمات المفاجئة حين تتضرر المتوجات الزراعية وتسوء حالة المزارعين تقوم السلطة بالتعويض عن الاضرار الناجمة ، فيذكر الخطيب البغدادي ان الخليفة المعتصم بالله قد أمر بصرف مبلغ خمسة ملايين درهم دفعة واحدة تعويضا للمتضررين (٢٩) •

وفي بعض الحالات كانت الضرائب الزراعية تخفف او يعفى منها الفلاحون لفترة قد تطول او تقصر كتعويض مناسب • ان مثل هذه الحالة كانت تطبق في بعض الاحيان خلال القرن الثالث الهجرى (٣٠) •

ولقد ظهرت مصطلحات خاصة لتعريف مثل هذا التخفيف او الاعفاء من الضريبة الزراعية « كالاحتمال » الذى يتضمن اعفاءاً عاماً عن الضريبة لمدة محدودة (٣١) •

اما « الحطيطه » و « التريكه » و « التسويغ » فهي تخفيضات خاصة بمختلف المستويات بالنسبة للفترة التي يمتد خلالها التخفيض (٣٢) •

---

(٢٨) التنوخي ـ نشوار المحاضرة ج/١ ص/٦٦ ؛ الصابي ـ الوزراء ص٣٣٨ ؛ النويرى ـ نهاية الارب ـ ٨/٢٥٠ـ٦٠ •

(٢٩) الخطيب البغدادى ـ تاريخ بغداد ج٤/١٤٩ ؛ ابن الاثير ـ الكامل ٦/٢١٥ •

(٣٠) الطبرى ـ تاريخ ٣/١٥٣٥ ؛ طيفور ـ بغداد ـ ص٢١١ ؛ ابو يوسف ص٣٣ ؛ اصطخرى ـ مسالك ١٤٢ •

(٣١) الاصفهاني ـ الاغانى ج٥/٤١٩ ؛ الخوارزمى ـ مفاتيح العلوم ص٦٠ ؛ دوزي ـ القاموس ١/٣٠٠ ب ـ ٣٠٠ أ ؛
Vahen, C., "Review of Lokkeg aards 'Islamic Taxation", Arabica, I (1954). pp. 346-353; Bosworth, "Abu Abdullah al-Khawarismi." JE SHO, Vol. XII. Part II (1969), p. 134.

(٣٢) قدامة ـ الخراج ورقات ٨٦ب ـ ٨٧أ •

وعلى الرغم من القيود الشرعية المفروضة على ملكية الاراضي الخراجية التي تمنع انتقالها الى الاصناف الاخرى من صيغ التملك فاننا يمكن أن نلاحظ تغيرا عمليا يطرأ على البعض منها لتصبح « أراضي عشر » بعدما كانت « أراضي خراج » ومع أن هذا التغير يبدو لأول وهلة تخفيضا في الضريبة المفروضة على الارض وهو أمر يدخل ضمن اختصاصات الامام لا جدل حوله ، كما انه ظاهريا لايعكس تغيرا في الصيغة القانونية للتملك فان الامر من الناحية التطبيقية وخاصة فيما يتصل بالامور المترتبة على هذا التحول او « التخفيض » الظاهري تكون عميقه واساسيه . وتزداد الصورة وضوحا بعد مضي الجيل الاول من المستفيدين اذ نجد ان الارض تنتقل الى الورثة في حين لا نجد من يسوّغ انتقال اراضي الخراج وفق هذه الصيغة على اعتبار انها ملكا مشتركا لجميع الامة الاسلامية وان سنة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رض) صريحة في هذا المجال .

يشير الطبري الى أن الخليفة المتوكل قد أقدم سنة ٢٤٥هـ/٨٥٥م على نقل جميع اراضي كورة شمشاط من الخراج وجعلها « اراضي عشريه » كما انه زود المزارعين فيها بوثائق رسمية تثبت ذلك النقل[٣٣] .

وبقدر ما يتعلق الامر بموضوع بحثنا في هذه الفقرة فان هذا التصرف من جانب الخليفة قد خدم المزرعين ورفه عنهم الى درجة كبيرة بغض النظر عن الاضرار المترتبة عنه بالنسبة لبيت المال من جهه والمخالفة الشرعية بتحويل اراضي « الخراج » التي هي بحكم الوقف العام الى اراضي مملوكة خاصة .

بالاضافة الى ما سبق فان المصادر تتحدث عن تدخل السلطة بشكل مباشر في تحديد نوعية المنتوجات الزراعية التي يجب ان تزرع في اراضي الخراج في كل فصل من فصول السنة الزراعية ولعل ذلك ناجم عن رغبة المسؤولين في ضمان توريد كميات كافية من الواردات الى بيت المال سنويا

---

(٣٣) الطبري ـ تاريخ ١٤٢٨/٣ .

اضافـة الى التحكيم الاقتصادي لمنـع حصول الازمـات الاقتصاديـة أو الغذائية [٣٤] .

وتساهم السلطة بدرجات متفاوتة في حل الخلافات التي تحصل بـين المزارعين او اصحاب الاراضي حول الحدود الفاصلة بين اراضيهم او حول المياه الخاصة بالري والحقوق المرتبطة بها او بخصوص تقوية الضفاف وكري القنوات والانهار [٣٥] ؛ بالاضافة الى المسائل المتعلقة بحقوق « المزارعة » و « المساقاة » و « احياء الاراضي الموات » [٣٦] ؛ وكذلك الامور المتصلة « بحريم » المياه المخصصة للري سواء كانت في الانهار أو القنوات أو الآبـــار [٣٧] .

ان جميع الخلافات المشار اليها آنفا يجري التحقيق فيها ومعالجتها من قبل لجان خاصة تشكل كلما دعت اليها الضرورة [٣٨] .

وكان الخليفة في بعض الحالات الخاصة ــ يشـرف بنفسه على مثل هذه اللجان وربما يعطي وجهة نظره ولكن بشكل عام فان القضاة ــ وهم من الناحية النظرية يمثلون الخليفة ــ يقومون بهذا الاشراف .

---

(٣٤) الصابي ــ الوزراء ٢١٦ .
(٣٥) الصولي ــ أدب الكتاب ٣/٢١٢ــ١٣ ؛ ابن الاثير ــ الكامل ٦/٣٣ .
(٣٦) يحيى بن آدام/الخراج ص/٧٢ ، الارقام ٣٠٩ــ٣٥٥ .
(٣٧) المصدر السابق ؛ ابو يوسف/الخراج ص/٥٧ ؛ قدامة ــ الخـراج الارقام ٩٩آــ١٠١ب .
(٣٨) الصولى ــ أدب الكتاب ج٣/٢١٢ــ٣ .

مراجـع البحث

المخطوطات :

١ ـ ابن حمدون ، ابو المعالي محمد بن ابي سعيد الحسين بن محمد بن علي (توفي سنة ٥٦٢هـ/١١٦٧م) ، تذكرة في السياسة والاداب الملكية ، مخطوطة احمد الثالث المرقمة ٢٩٤٨/٦ A .
٢ ـ قدامة بن جعفر الكاتب ، ابو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة الكاتب البغدادي (توفي سنة ٣٢٠هـ/٩٣٢م) ، كتاب الخراج وصنعة الكتابة ، مخطوطة كوبريلو في استانبول برقم ١٠٧٦ أدبيات .
٣ ـ ابن طيفور ، احمد بن ابي طاهر (توفي سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م) كتاب بغداد ، مخطوطة المتحفة البريطانية المرقم Add 23318 .
٤ ـ ابن وحشية ، ابو بكر احمد بن علي بن قيس الكسداني القيسي ، « كتاب الفلاحة النبطية » مخطوطة مكتبة بودليان في اوكسفورد المرقمة Hunt 340 ومخطوطة بايزيد باستانبول المرقمة ٤٠٦٤

المطبوعات :

١ ـ ابن الاثير ، علي بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني (توفي سنة ٦٣٠هـ/١٢٣٢م) ، الكامل في التاريخ ، المطبعة الازهرية ، القاهرة ١٣٠١هـ . على ان الاشارة في المقالة كانت على طبعة لايدن ١٨٥١ـ١٨٧٦م .
٢ ـ البلاذري ، احمد بن يحيى بن جابر (توفي سنة ٢٧٩هـ/٨٩٢م) ، فتوح البلدان ، طبعة لايدن سنة ١٨٦٦ ، القاهرة ١٩٥٦ .
٣ ـ الدينوري ، ابو حنيفة احمد بن داود (توفي حوالى سنة ٢٨٢هـ/ ٨٦٠ـ٨٦١م) ، كتاب الاخبار الطوال ، نشر كراشكوفسكي ، لايدن ، ١٩١٢ .
كتاب النبات ، نشر ايرنهارد ليوين ، اويسالا ، السويد ، ١٩٥٣ .
٤ ـ ابن ابي الحديد ، عبدالحميد بن هبة الله (توفي سنة ٦٥٥هـ/١٢٥٨م) شرح نهج البلاغة ، القاهرة ١٣٢٩/١٩١١ .

٥ ـ ابن حوقل ، ابو القاسم محمد الحوقلي البغدادي (توفي سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) ، كتاب المسالك والممالك ، نشر دي خويه ، لايدن ، ١٨٧٣ .

٦ ـ الاصفهاني ، ابو الفرج علي بن الحسين (توفي سنة ٣٦٥هـ/٩٧٥م)، كتاب الاغاني ، بولاق ، القاهرة ١٢٨٥هـ .

٧ ـ الاصطخري ، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الكرخي ، (توفي سنة ٣٤٦هـ/٩٥٧م) ، كتاب المسالك والممالك ، نشر دي خويه ، لايدن ١٨٧٠ .

٨ ـ الجاحظ ، ابو عثمان عمر بن بحر البصري (توفي سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) ، كتاب التبصر بالتجارة ، دار الكتاب الجديد ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٩ ـ الجهشياري ، محمد بن عبدوس ، (توفي سنة ٣٣١هـ/٩٤٢م) ، الوزراء والكتاب ، نشره محمد السقا ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

١٠ـ الخطيب البغدادي ، ابو بكر احمد بن علي (توفي سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) ، تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ .

١١ـ الخوارزمي ، ابو عبدالله محمد بن احمد (توفي سنة ٣٧٦هـ/٨٩٥م) ، مفاتيح العلوم ، نشرة فان فلوتن ، لايدن .

١٢ـ المقدسي ، محمد بن احمد (توفي سنة ٣٧٥هـ/٩٨٥م) ، كتاب احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، نشره دي خويه ، لايدن ١٩٠٦ .

١٣ـ النويري ، احمد بن عبدالوهاب (توفي سنة ٧٣٢هـ/١٣٣١ـ٣٢م) ، نهاية الارب في فنون الادب ، القاهرة ١٩٢٣ـ١٩٥٥ .

١٤ـ قدامة بن جعفر ، ابو الفرج ، نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة ، نشره دي خويه ، لايدن ١٨٨٩ .

١٥ـ الصابي ، هلال بن المحسن (توفي سنة ٤٨٨هـ/١٠٥٦م) ، تحفة الامراء في تاريخ الوزراء ، نشر احمد فراج ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة (١٩٥٨) . رسوم دار الخلافة ، بغداد ١٩٦٤ .

١٦ـ الصولي ، ابو بكر احمد بن يحيى (توفي سنة ٣٣٥هـ/٩١٦م) ، أدب الكتاب ٣ اجزاء نشره محمد بهجت الاثري ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤١هـ .

١٧ـ الطبري ، ابو جعفر محمد بن جرير (توفي سنة ٣١٠هـ/٩٢٢م) ،

تاريخ الرسل والملوك ، نشره دى خويه ، لايدن ١٨٧٩ـ١٩٠١ ٠

١٨ـ طيفور ، احمد بن ابى طاهر (توفى سنة ٢٨٠هـ) ، كتاب بغداد ، لايبزج (١٩٠٤) ٠

١٩ـ التنوخى ، المحسن بن على القاضى الدمشقى ، نشوار المحاضرة او جامع التواريخ ، نشريات مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٣٠ ٠

٢٠ـ اليعقوبى ، احمد بن ابى يعقوب بن واضح ، (توفى سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) ، كتاب البلدان ، نشر دى خويه ، لايدن ١٨٩٢ ٠



نظـــرة في النصـــوص الدســـتوريـــة

التي تجعل الشريعة الاسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع

الدكتور حمد عبيد الكبيسي

عميد كلية الامام الاعظم
وكلية القانون والسياسة
بالجامعة المستنصرية

ان البحث في مصدرية الشريعة الاسلامية للتشريعات العربية في العصر الحديث على هدى النصوص الدستورية التي تشير الى ذلك : يقتضي ان نتناول اولا صلة الامة العربية تاريخيا بهذه الشريعة ، ومدى ارتباطها بها في حياتها التشريعية اليومية ، كما يقتضي ان نبين مدى صلاحية هذه الشريعة للتشريع العربي الحديث في هذا العصر ، ثم نبين بعد ذلك مهمة المشرع العربي في هذا السبيل *

وهكذا فقد جعلنا هذا البحث اقساما ثلاثة :

القسم الاول : تاريخ الوحدة التشريعية للامة العربية •

القسم الثاني : مدى صلاحية مصادر الفقه الاسلامي للتشريع الحديث•

القسم الثالث : مهمة المشرع العربي في جعل الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع الحديث •

(*) بحث اعد لندوة عمداء كليات الحقوق في الجامعات العربية المنعقدة في جامعة بيروت العربية في المدة من ٢٣ ـ ٣٠ نيسان سنة ١٩٧٣م تمثيلا للجامعة المستنصرية بالجمهورية العراقية •
وقد ارجئت مناقشته الى الندوة التالية التى ستعقد في بغداد في المدة من ١٤ الى ٢٠ آذار ١٩٧٤م •

القســـم الاول
الوحدة التشريعية للامة العربية
عـبر التاريـخ

يذهب علماء الاجتماع والقانون الى : ان الامـة مجموعـة من الناس تجمعها الرغبة المشتركة في العيش المشترك ، أو : انها الجماعة التي ترتبط بروابط مشتركة تتلقاها من ماضيها وحاضرها ومستقبلها معا •

وهؤلاء الناس الذين يسكنون هذه الرقعة الواسعة من الارض التي نسميها البلاد العربية ، قد اجتمعت فيهم تلك المقومات التي تجعل منهم امة واحدة على مذهب هذا الفريق من علماء الاجتماع والقانون • وقد اكد هذه الحقيقة النص الالهي الذى جاء فيه : ان هـذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون[1] •

وان هذه الحقيقة مما تهدى اليه النظرة العاجلة الواضحة بالبداهـة المجردة التي تغني عن عناء البحث والتماس الاسباب •

فهؤلاء الناس بماضيهم المشترك العريق في القدم ، وبشعورهم الذى ينبض من صميم ضمائرهم في الرغبة بالعيش المشترك ماضيا وحالا ومستقبلا يكونون امة واحدة قل ان يماثلها غيرها من الامم في قوة الروابط المستمدة من الماضي وشعور الحاضر ، وآمال المستقبل[2] •

ويؤكد هذه الوقائع والروابط وحدة اللغة ، وحدة الدين ، ووحدة التاريخ ، ووحدة الثقافة التي تجعل من العرب أمة واحدة بلا مماراة ولا جدل بين احد •

وان ما يعنينا من عناصـر تكوين الامة العربية الواحـدة هو الوحـدة التشريعية والقانونية لهذه الامة •

وهذه الوحدة التشريعية بمعناها الكامل عريقة في هـذه الامة عراقة

(١) سورة الانبياء : ص٩٢ •

(٢) الوحدة القانونية بين البلاد العربية : اسعد الكوراني ص٣ •

الحقيقة ، ثابتة ثبوت الحق ، واضحة وضوح النهار • تلك الوحدة التي ظهرت بظهور الاسلام قبل اربعة عشر قرنا ، وظلت قائمة حتى بعد وضع القوانين الجديدة • هذه التي لم تستطع طمس اى من معالم هذه الوحدة التشريعية الثابتة ، على الرغم من بدء انحسار بعض جوانبها ـ قبل ما يقرب من ثمانين عاما ـ عن بعض الاقاليم العربية •

فلقد كان الفقه الاسلامي قانون كل البلاد العربية التي كانت بلادا واحدة منذ ان بزغ فجر الاسلام • ولم تكن الوحدة التشريعية والقانونية التي حكمت البلاد العربية تلك العصور الطوال قاصرة على قوانين الاحكام والاصول والاجراءات ،وانما كانت تشمل كذلك نظام القضاء وتعيين القضاة وظل هذا الامر سائدا فى جميع الاقاليم العربية التي بقيت مرتبطة بالدولة العثمانية الى حين انهيارها • وعلى هذا فان الوحدة التشريعية فى البلاد العربة شيء اصيل فى حياة هذه البلاد ، ونظام عريق لا نعرف نظاما قضائيا فى بلد آخر يدانيه في عراقته [٣] •

اما العارض الذى ادى الى التفرقة التي نراها اليوم فانه حديث العهد نشأ من تفرق الاقاليم العربية وانفصال بعضها عن بعض فى عهود الاحتلال الاجنبي الذى استهدف هذه الوحدة من اجل القضاء على شخصية الامة التي يحمل لها نوعا فريدا من الحقد والكراهية •وهذا العارض المفروض على الامة شيء دخيل على الوحدة القانونية التي عاشتها البلاد العربية قرونا طويلة ، وامتزجت بنفسينها وثقافتها •

ان وحدة التشريع ـ لدى العرب ـ بدأت مع الاسلام ، ونظر العرب منذ اليوم الاول الذى قامت فيه دولتهم ايام الصديق ـ رضى الله عنه ـ الى ان التشريع وحدة لاتتجزأ ، وان الانقضاض على بعض أحكامه انقضاض عليها جميعا وهو أمر يوجب القتال ، ويفرض الحرب على المخالف حتى يفيء الى أمر الله ، ولا ادل على ذلك من ان الذين امتنعوا عن اداء الزكاة فقط سموا

---

(٣) اسعد الكوراني : المصدر السابق ص٤ •

مرتدين ، وقاتلهم ابو بكر دون هوادة • حتى اعادهم الى لـواء التشـريع الموحـد •

واذا كان الصديق ـ رضي الله عنه ـ قد نظر الى قتال هذه الفئة نظرة دينية خالصة ، فان ذلك لا يخرج ـ في حقيقته ـ عن الحفاظ على وحدة التشريع كلا لا يتجزأ[٤] •

ومن ذلك اليوم انهمك الفقهاء المسلمون في خدمة هذا الفقه الاسلامي على مر العصور حتى تكامل هذا التشريع على النحو الذى لم يعد للعرب مفخرة تزيد عليـه •

وعلى هذا فان الدعوة الى العودة الى هذا الفقه يعني العودة الى شخصية الامة العربية الواحدة التي هلهلتها التشريعات الوافدة •وان الدساتير العربية التي تنص اليوم على ان الشريعة الاسلامية مصدر من مصادر التشريع ، انما تحاول أن تعيد الحق الى أهله ، والامة الى لغتها ، والمنطق الى محله المناسب •

ثم ان الدعوة الى الوحدة التشريعية بين البلاد العربية لا تقتصر دوافعها على وحدة الامة العربية ووحدة تراثها القانوني العريق ، وانما تتصل اتصالا وثيقا بالمصالح المشتركة التي تتسع بينها يوما بعد يوم اتساعا كبيرا في كل النواحي ولا سيما في النواحي الاقتصادية منها •

فالواقع المشاهد أن العالم كله ـ بعد الحرب الاخيرة ـ قد تبدل تبدلا كبيرا في اوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فزاد التقارب بين أجزائه ، واتسع التعامل فيما بينها • وقد كان تبدل أحوال البلاد العربية من هذه التبدلات المهمة ذات الشأن • حيث شمل التغيير ، اوضاعها الاجتماعية والاقتصادية بما ظهر في بعضها من مذاهب الحكم والاقتصاد • ومن المحقق ان البلاد العربية في تجزئتها الراهنة وفي تباين نظمها الاقتصادية لا تستطيع

---

(٤) توحيد التشريع في البلاد العربية : ظاهر القاسمي ص٥ • وراجع الاموال لابن سلام : ٤٩٢ وتاريخ الطبرى : ٣/٢٤١ اذ نص فيه « وقد جاءت وفود العرب مرتدين يقرون بالصلاة ويمنعون الزكاة فلم يقبل ذلك منهم » •

ان تواجه التكتلات العالمية السياسية والاقتصادية ، الا بتنظيم حياتها التشريعية وتوحيدها [٥] ، وان الوسيلة الوحيدة لاعادة الوحدة التشريعية للامة العربية هي اعادة الاعتبار الى الفقه الاسلامي الذي ان أخذ مكانه اللائق فانه لن يكون غريبا عن ظروف الامة وطبيعتها ، وانما هو اعادة لاوضاع شاذة الى حالتها الطبيعية • خاصة وان الفقه الاسلامي هو الفقه الوحيد الذي تتفق عليه افهام رجال القانون في الامة • وهو قادر على تلبية كافة متطلباتها وحاجاتها اذا ما احسن استعماله على ما سنذكره في القسم الثالث من هذا البحث •

ويشفع لهذا الفقه ـ في هذا الصدد ـ متانته وثباته • فان هذه الشريعة بقيت ثابتة الاركان ، متينة البناء ، لم يضعفها تقلب الدهر عليها : بالرغم من الغارات الوحشية التي انتابت الاقطار الاسلامية من الروم والفرس والمغول والصليبين والاستعمار الحديث • وعلى الرغم من هجر أهلها لها في مجالات التشريع فانها لم تهن ولم تضعف • بل على العكس • نجد ان قوتها الذاتية جعلتها باقية متماسكة • وليس أدل على ذلك من هذا السيل الجارف من العلماء والباحثين وطلاب الدراسات العليا الذين اغرقوا المكتبات بفيض من نتاجهم في الفقه الاسلامي ، نظريات ، او تحقيقا ، او مقارنة •

ففي السنوات الاخيرة بدأ الفقه الاسلامي يسترد شيئا فشيئا مكانته المفقودة في العصور المظلمة ، فخطا خطوات موفقة في سبيل التخلص من ادران مقبرته التي وضعه فيها اعداءالامة والحاقدون على ماضيها وحاضرها ، فنشطت الابحاث والدراسات الفقهية ، وبدأت تتخطى الحدود المذهبية الضيقة الى رحاب الدراسة المقارنة وترجيح الاقوى من الاقوال ، واخذت تتجه نحو الحياة العملية تتلمس السبيل للوصول الى حلول المعاملات الحديثة التي جدت للناس ، ولم يعطها الفقهاء السابقون احكامها حيث بقيت ضحية غلق باب الاجتهاد الذي جرّ على الفقه ضررا كبيرا •

ولم يقتصر الامر على الجهود الفردية أو الجماعية ، بل بدأت تعقد

---

(٥) اسعد الكوراني : المصدر السابق ص٥ •

المؤتمرات والمجامع لهذا الغرض ، وتؤلف الموسوعات لتقريب المادة الفقهية من متناول الدارسين والباحثين •

وهذا امر لم يتح لاى تشريع آخر من التشريعات الوضعية ، الامر الذى يجعلنا على ثقة من ان الفقه الاسلامي يحمل فى ذاته الضمان الاكيد لنجاح التوحيد التشريعي للامة العربية • وهو الحقل الخصب لتلبية حاجات المجتمع العربي ، وهو الملجأ الامين لحل مشاكل هذا المجتمع •

فلقد واصلت الامة العربية الاسلامية العمل الجدى فى الفقه ثلاثة عشر قرنا ، وانتجت فيه نتاجا ملأ بطون الكتب الموسوعية ، وبذلك خلقت تراثا فقهيا ضخما لنا به صلة تاريخية عريقة ، ولنا فيه ثروة فنية أصيلة •

ولقد ضمت هذه الكتب كنوزا عزت على النظير ، واحتوت نظريات تشريعية نستطيع ان نباهي بها أمم العالم •

والفقه الاسلامي بما يعتمد عليه من مصادر مرنة كقواعد القياس والاجماع والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة وغير ذلك من الاصول العامة : لقادر كل القدرة على ان يحل محل اى تشريع وضعي يحكم البلاد العربية الآن ، ويفوقه عدلا ، وتنظيما ، وثراء • وهو الكفيل بجعل المسالك واضحة امام المشرعين والفقهاء والقضاة والمتقاضين ، وبه تستطيع الامة العربية ان تساير ركب الحضارة كما كانت به الحضارة مشرقة عند العرب من قبل •

بعد هذا الموجز عن الوحدة التشريعية في البلاد العربية • لابد من أن نلقي نظرة سريعة وموجزة على الادوار التي مر بها هذا التشريع الذى كان القاعدة والاساس فى وحدة الامة، ومدار عزها ، ومرتكز حضارتها التي نشرت النور فى ارجاء الارض •

(ادوار الفقه الاسلامي)

كانت الجزيرة العربية فى الفترة التي سبقت ظهور الاسلام على حالة من الاضطراب والفساد شملت معظم نواحي الحياة ، وكان الهيكل

الظاهر للمجتمع الجاهلي حيوانيا شهوته الغلب ، ماديا غايته اللذة ، أنانيا شريعته الهوى ، فلم يكن للاسرة نظام ، ولا للقبيلة قانون ، ولا للامة دستور ، وانما هو طغيان عاصف يتحكم في كل شيء .

فالطبيعة هي مصدر التشريع عندما كان الاب يملك على بنيه الموت والحياة ،والعرف هو مصدر التشريع عندما كان الشيخ يملك على عشيرته الامر والنهي ، والقوة هي مصدر التشريع عندما كان الضعيف يتطامن حتى يشرف على العدم . فكانت سطوة اليد تسرف على العدل ، وعصبية الدم تجور على الحق ، وسلطان المال يبغي على الانسانية ، ومسوءة الترف تعتدي على المروءة .

فعلى نطاق الاسرة ، كان هناك الوان مختلفة من ارتباطات الرجل بالمرأة هي الى الاباحة أقرب منها الى الزواج . حيث كان من الناس من لا يرى بأسا في أن يشاركه غيره في امرأته ، ومنهم من يجمع بين النساء بدون حد ، وكانت المرأة تورث مع متاع الزوج عند وفاته ، وكانوا يجمعون بين الاختين ويتزوجون زوجة الاب من بعده ، الى غير ذلك من الالوان الفاسدة التي لا يقتضي المقام هنا ان نطيل فيها ونسهب[٦] .

وفي مضمار العقوبات على الجرائم : كان الثأر المبالغ فيه بدون رابط او ضابط هو الذي يحكم هذا الجانب من علاقة الافراد بعضهم ببعض وكان الفيصل في ذلك القوة والغلبة وسعة ما بين الخصمين من قوة او ضعف .

اما المعاملات المدنية فلم يكن لها ماينظمها غير اعراف توارثها اهل الجاهلية عن آبائهم واجدادهم ، وليس هناك ما يلزمهم بتطبيقها غير الضغط الاجتماعي ان توفر له ما يحركه[٧] .

---

(٦) انظر نيل الاوطار : ٦/ ٣٠٠ وفتح الباري ط الحلبي : ١١/ ٤١ و ٥١ و ٣٦ و ٧٠ و ٨٨-٩٠ .

(٧) انظر تاريخ الشرائع لعلي بدوي : مجلة القانون والاقتصاد العدد الثالث من السنة الاولى ص٣٢٨ وما بعد .

ثم جاء الاسلام وبدأ ينظم للناس حياتهم مستهلا ذلك بهدم ماتعارف عليه الناس من أعراف فاسدة ، ثم أعقب ذلك بناء الحياة الجديدة ، وبهذا الحدث العظيم بدأ دوره في الحياة ، ثم اخذ يتدرج في اطواره وادواره كما نتناولها فيما يلي :

الدور الاول : عصر الرسالة :

هو دور الاساس وقواعد البناء ، اذ بزغ فيه سمش التشريع فبلغ الرسول ما انزل اليه من ربه ، وقد تألبت عليه جهالة العصبية ، وحماقة الشرك ، وسفاهة الحسد ، وعداوة المنافسة ، وحرمان الفقر ، وخذلان القلّة . فما استكان ولا وهن ، حتى أينعت قفار مكة بالغراس الالهي .

ومن المعلوم ان التشريع الاسلامي قد اكتملت قواعده في فترة وجيزة هي امد حياة النبي عليه السلام بعد البعثة .

واستقرت هذه القواعد بوصفها اصولا مثالية تسيطر على النظم القانونية في الجماعات على اختلاف المكان والزمان . وبهذا استقر القول بان الاسلام دين ودولة ، وان الاسلام عقيدة وشريعة .

واستطاعت نصوص الشريعة الاسلامية في عمومها وشمولها ان تجمع من المبادىء والاصول مايجعلها صالحة للتطبيق في كل الجماعات الاسلامية . وقد جاء النص القرآني مخبرا بهذا الاكتمال الذى كان مع خاتمة حياة الرسول عليه السلام قائلا : « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام دينا[8] .

ولم يكل الاسلام اتباعه الى انفسهم في تطبيق الاحكام وتنفيذ نصوصها ، والوقوف عند حدودها في حالات الخصومة والتنازع التي تقع بينهم ، وانما جعل للامام ولاية القضاء بين المتخاصمين ، والفصل في المنازعات التي تقع بين الناس . وكان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

(٨) سورة المائدة : ٣ .

اول من قام بهذه الولاية في الاسلام • لانه كان مأمورا بالحكم بين الرعية والقضاء فيما يكون بينهم من منازعات وخصومات • وكان المرجع في قضائه : كتاب الله ، أو ما يهديه الله اليه عن نظر واجتهاد او مشورة ، وحينئذ يكون قضاؤه مصدرا من مصادر التشريع[9] •

ولما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية بعث الولاة الى الآفاق ، وعهد اليهم بالقضاء ، فكان الوالي حاكما وقاضيا بنفس الوقت • ومن هؤلاء : عتاب بن اسيد ، فقد ولاه رسول الله على مكة بعد فتحها ، وولى عليا على اليمن وجعله قاضيا لها واوصاه بما يعينه على امره فقال له : « يا علي اذا قعد المتخاصمان بين يديك فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر فانه أحرى ان يتبين لك القضاء »[10] •

الدور الثاني : عصر الخلفاء الراشدين

ولما تولى الخلافة ابو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ سار على طريقة رسول الله ، فكان يقضي بين الناس في المدينة ، بينما كان ولاته ينوبون عنه في القضاء بين الناس في الامصار •

وكان المرجع للقضاء في هذا العهد كتاب الله وسنة رسوله ، وما يؤدي اليه النظر والاجتهاد بعد البحث والمشورة •

ثم جاء بعد ذلك عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وفيه اتسعت الفتوحات ، وترامت اطراف الدولة الاسلامية ، وتشعبت المصالح حتى اصبح من المتعذر على الخليفة او نائبه ان يباشر الحكم والقضاء معا ، فرأى عمر ضرورة فصل القضاء عن الولاية ، ففعل وعهد بالقضاء الى اناس مخصوصين ، فولى ابا الدرداء قضاء المدينة ، وولى شريحا قضاء الكوفة ،

(9) انظر نماذج من اقضية الرسول في : الام ٦/١٣٢ واعلام الموقعين : ٣/٥٣٤ و ٥٣٦ وراجع في هذا المحلى : ١١/٣١٠ واحكام الامدى : ٣٠/١٤١ والنووي على مسلم ١٢/٦٠ •

(10) انظر اخبار القضاة : ١/٨٤ وراجع الفكر السامي : ١/١ـ٢ وتاريخ التشريع للخضري : ٨ وتاريخ القضاء للبهي •

وولى ابا موسى الاشعرى قضاء البصرة ، وكتب له كتابه المشهور وبقي القضاة في هذا العصر يرجعون في ـ قضائهم ـ الى كتاب الله وسنة رسوله ، والى ما أجمع عليه المجتهدون من الصحابة • ولما كانت السنة النبوية غير مدونة آنذاك ، فان القضاة كانوا يستعينون بمن اشتهروا بالفقه والاستنباط •

وبقي الامر على هذا الحال في عهد الخليفتين عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب من حيث الاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله وقضاء الخليفتين ابي بكر وعمر ، ثم استعمال الرأي والنظر(١١) •

الدور الثالث : عصر الامويين : من منتصف القرن الاول الى اوائل القرن الثاني

لم يطرأ على الفقه الاسلامي ـ في عهد الدولة الاموية ـ تغيير يذكر ، فبقي على بساطته التي كان عليها في عهد الخلفاء الراشدين ، وكان القضاة في هذا العهد مجتهدين في احكامهم ولا يقلدون احدا ، وانما كانوا يستنبطون احكامهم من الكتاب والسنة التي وثق بها كبار الصحابة ، فان لم يجدوا فيها حاجتهم رجعوا الى ما استقر عليه فقهاء الصحابة ، والا قضوا بما يؤديهم اليه اجتهادهم •

واستمر القضاء على هذا المسير ، ليس بين يدي القاضي الا كتاب الله وسنة رسوله ، وفتاوى السلف من الصحابة والتابعين •

ولم يفكر احد بتقييد القاضي بفتوى معينة او برأي معين • غير ان الخليفة عمر بن عبد العزيز اراد ان يجمع فتاوى الصحابة ويرسلها الى قضاة الاقاليم ليتقيدوا باحكامها ، ويسيروا على هدى نصوصها ليتبين لكل ذي حق حقه • الا أن الخليفة الصالح قد عاجلته المنية قبل أن يتم هذا العمل التشريعي •

وقد انقسم جمهور الفقهاء في هذا العصر الى فريقين :

فريق وقف عند النصوص ، فلم يفتوا اذا لم يجدوا في الحادثة نصا ،

---

(١١) انظر اخبار القضاة : ١٠٢ــ١١١ ، وتاريخ القضاء : ٩٩ وما بعدها وعيون الاخبار : ١/٦٦ ومقدمة ابن خلدون ٢/٥٦٧ وما بعدها •

وسموا : اهل الحديث ·

وفريق رأوا ان إحكام الله معللة بعلل ، وشرعت لغايات ، فتبعوا علل الاحكام وتوسعوا في استعمال الرأي وسموا أهل الرأي ·

وبهذا وجدت في الفقه مدرستان : مدرسة الحديث ، ومدرسة الرأي(١٢)

الدور الرابع : عهد العباسيين : (من اوائل القرن الثاني الى منتصف الرابع)

يبدأ هذا العهد من اواخر عهد الامويين وينتهي في منتصف القرن الرابع الهجري تقريبا حين ضعفت الخلافة العباسية ، وانقسمت الى دويلات صغيرة تابعة للخلافة اسما فقط ·

في هذه الفترة نهض الفقه نهضة رائعة · واتسعت دائرته ، واصبح علما مستقلا · وهذه النهضة كانت في اطار النشاط العلمي العام للمجتمع الاسلامي الذي سار في كل النواحي الفكرية والعلميـة ولـم يقتصر على جانب من المعرفة دون جانب ، وكان رائد هذا النشاط شيوع العلم وانتشاره واكتساح الجهل من البيئة الاسلامية كلها · وفي سبيل هذا أفرغ العلماء كثيرا من جهودهم في التدوين والتصنيف وتمييز العلوم بعضها عن بعض · ووضعوا الى جانب ما كان معروفا عندهم من علم : علوما أخرى مما خلفه العرب وله اتصال بعلوم الدين ، كعلم اللغة ، والنحو ومصطلح الحديث ، والعروض ، والادب والتاريخ · ثم تخطوا هذه الدائرة الى دراسة علوم الفلسفة ، والمنطق ، والرياضيات ، والطبيعة ، والديانات الاخرى ، وترجموا الكثير من كتب هذه الموضوعات · وقد كان لهذه العلوم اثر بالغ في تعبيد الطريق للفقهاء وفتح سبيل البحث لهم · واسباغ مقدرة فائقة عليهم ، هيأهم لان يلموا بما لم يعرض لسابقيهم من وجوه البحث والاستقصاء ·

(١٢) راجع مقدمة ابن خلدون : ٣/١٠٣ والملل والنحل للشهرستاني : ١/١١٩ ـ ٢٠٦ · واعلام الموقعين : ١/١١ وفجر الاسلام : ٢٣٥ـ٢٤٥، ومباحث التعليل عند الاصوليين والامام الغزالي : ٧٩ـ٨٩ ·

فكانت هذه الفترة جديرة بان تسمى فترة النشاط والقوة والاجتهاد المطلق فى النظر والاستنباط •[١٣] •

ويهمنا ان نتابع بالدراسة الحركة التشريعية فى هذا العهد ، وقد كانت كما أسلفنا واسعة مزدهرة في سائر الاقطار الاسلامية ، وكانت أهم المراكز التشريعية فى هذا العهد هي : بغداد ، والكوفة ، والبصرة ، والمدينة ، ومكة ، ومصر ، ودمشق ، ومرو ، ونيسابور ، والقيروان ، وقرطبة •

ونما الفقه واتسع ، واصبح شاملا لما تجدد مع الحضارة والعمران • ولم يقف نشاط الفقه عندما وقع ، بل تعداه الى الفرض والتقدير • وبذل المجتهدون جهدهم في استنباط أحكام تلك الفرضيات ، حتى غدت عادات الناس وتصرفاتها مرتبطة بالفقه ، ولم تعد الفوارق المحلية والاقليمية تباعد بينهم ، لوجود الروابط التشريعية التي جعلت منهم امة واحدة متحدة فى جوهرها ومظهرها • وهذا الازدهار فى التشريع والفقه يرجع لاسباب عديدة ، منها : حرية الرأي ، وشيوع المناظرات بين الفقهاء ، وكثرة الوقائع ، وتأثر العقول بما ترجم من علوم الامم المختلفة وتدوين السنة •

وقد وجد في هذا العصر أمر جديد ، هو النزوع الى التدوين والرغبة في أن يوضع كتاب جامع يسير عليه القضاة في مختلف أنحاء البلاد الاسلامية • فقد نقل لنا ابن قتيبة خبر رأى رآه ابو جعفر المنصور فطلب من مالك بن أنس السير على وفقه ، بأن يضع كتابا جامعا في الفقه والحديث ليحمل الناس عليه [١٤] •

ولعل خطة ابى جعفر المنصور هذه جاءت بعد ان رسم له ابن المقفع سياسة تشريعية تخرج بالقضاء عن الخلاف بين الاراء المتعددة للمجتهدين ،

---

(١٣) انظر مفتاح السعادة : ٢/٨٦ وعلي حسن عبدالقادر فى نظرة عامة : ١٩٠ وما بعدها •

(١٤) الامامة والسياسة : ٢/١٧٠ وما بعدها •

وتدفع ما قد يجره ذلك من تناقض واضطراب(١٥) • الا ان مالكا استعفى من قبول هذا التكليف(١٦) • ولعل ذلك كان من الامام مالك بدافع من احترام حرية الرأى ، ورفض الحجر على العقول ان تتأمل وتجتهد فتبدع وتعمل بما يوصلها اليه الاجتهاد •

الدور الخامس : عصر التقليد

هذا الدور يبدأ من منتصف القرن الرابع الهجرى تقريبا • فبعد ان وصل الفقه الاسلامي اوج النمو والازدهار والنشاط ، وذلك كان فى اطار النشاط العام للمجتمع الاسلامي – نجد ان الفقه فى هذا العصر قد بدأ فى التراجع والركود ، والوقوف على ما كان في عهد الائمة المجتهدين السالفين• وهذا ايضا كان فى اطار ما اصاب المجتمع الاسلامي : فقد بدأت الدولة الاسلامية تنقطع اوصالها وتنقسم الى دويلات عدة ، فى كل دولة وال تسمى باسم أمير المؤمنين ، وقد يصل الحال بهذه الدويلات أحيانا الى التقاتل والتحارب • فاصاب الامة من جراء هذا التفكك والضعف والانحطاط • وفى هذا الجو نبغ كثير من العلماء واساطين الفكر • الا ان ما كان يحيط بهم في مجتمعهم من عوامل الاضطراب والظروف السيئة القائمة : قد أثر فى نشاطهم وحركتهم العلمية ، وأمات فيهم روح الاستقلال الفكرى ، فلم نجد بعد بداية هذا الدور من سمت به نفسه الى مرتبة الاجتهاد ، فيأخذ الاحكام من الكتاب والسنة غير متقيد برأى احد من المجتهدين السابقين ، أو تخير لنفسه في الاستنباط والافتاء منهجا مستقلا •

واذا كان للعامل السياسي اثره فى جمود الفقه الاسلامي فان هناك عاملا آخر قد ساهم مساهمة فعالة فيما وصل اليه الفقه من ركود • ذلك انه انتشرت بين الباحثين روح الخمول والدعة ، والرغبة فى الوصول الى ما يبتغون من احكام دون بذل عناء او جهد • فقد وجدوا ان هناك آراء

(١٥) رسالة الصحابة لابن المقفع : ٢١٠ وما بعدها •
(١٦) الامامة والسياسة : ٢/١٨١ •

ومذاهب فقهية قد تكونت فيما سبق ، وتميز بعضها عن بعض ، فاثروا اتباعها وتقليدها والوقوف عندها ، بل انتصروا لها وتفننوا في دعوة الناس الى الانتساب اليها واذكوا روح المنافسة بين اتباعها • فانصرف الناس عن مصادر التشريع الاولى : كتاب الله وسنة رسوله ، واشتغلوا بتفهم كلام الائمة المجتهدين في العهد الماضي ، وما خلفوه من فتاوى ، والتفريع على اصولهم وقواعدهم ، حتى اضحى الناس يعتقدون ان الشريعة الاسلامية هي اقوال اولئك الائمة ونصوصهم • اما الاجتهاد فقد تناسوه حتى بات من المسلم لديهم ان بابه قد انقفل وانسد •

الدور السادس : العهد العثماني : من منتصف القرن السابع

يبدأ هذا العهد بانضواء بغداد تحت لواء حكم الاتراك الذين عملوا بالفقه الحنفي ، وانعشوه عن طريق القضاء والافتاء والمدارس الدينية ، وتشكيل المشيخة الاسلامية التي انيطت بها تشكيلات القضاة ، والمفتين والمدرسين •

وعملت المشيخة الاسلامية على رفع مستوى الفقه الاسلامي بالبحث والتتبع والتوسع عن طريق فتاواها وقراراتها التي شملت الاقطار الاسلامية والعربية المتعددة التي تضمها الامبراطورية ، وكانت تضم اليها بصورة مستمرة صفوة العلماء الباحثين ممن تثقفوا بالفقه الاسلامي •

وتولى رئاستها رجال متعددون يعدون في الطليعة من رجال الفقه الاسلامي ، كأبي السعود العمادي المفسر المشهور وصاحب الفتاوى المشهورة باسمه ، وملا خسرو المؤلف المعروف في كتب الفقه والاصول وصاحب الدرر • وابن عابدين صاحب المؤلفات الكثيرة •

واستمرت الخلافة العثمانية تطبق في محاكمها الفقه الاسلامي حتى زمن السلطان عبدالحميد الذى اصدر الخط الهمايوني الذى تضمن توجيها بادخال النظم الغربية • فاخذت الدولة من ذلك التاريخ في انشاء مجالس وتدوين القوانين التي تضاهي المجالس والقوانين الغربية •

وقد شرع في وضع القوانين سنة ١٢٥٥ هـ وعينت الكتب التي يحكم بها القضاة ، وعهد أمر تطبيق القوانين الى المحاكم النظامية • فأخرجت في اول الامر الدعاوى الجزائية من اختصاص قضاة الشرع سنة ١٢٥٦ هـ ، وتبعتها أقسام الدعاوى المدنية الواحدة تلو الاخرى بناء على ان القضاء يجوز تخصيصه بالزمان والمكان والحادثة[١٧] •

وفي سنة ١٢٨٦ هـ شرع في تدوين مجلة الاحكام العدلية لتطبق في المحاكم المدنية • وانتهى من تدوينها سنة ١٢٩٣ هـ • وفي سنة ١٢٩٦ هـ فصلت دعاوى الاراضي والحدود من المحاكم الشرعية •

وفي سنة ١٣٠٥ هـ صدرت ارادة بينت وظائف المحاكم الشرعية ووظائف المحاكم المدنية ، والقضايا التي يمكن للمحاكم الشرعية ان تفصل فيها برضى الطرفين ، ثم صدر نظام تفريق الوظائف في ذي القعدة سنة ١٣٣٢ هـ • واخيرا صدر قانون المرافعات الشرعية في ٨/ محرم سنة ١٣٣٦ • وفي سنة صدوره احتلت بغداد من قبل السلطة الانكليزية [١٨] •

التشريع في الاقطار العربية المنفصلة عن الدولة العثمانية

انفصلت عن الدولة العثمانية اجزاؤها العربية الاسلامية ، واصبح كل قطر عربي منفصلا عن الاخر واستقل بتشريعه وفقهه وبقي في كل جزء من تلك الاجزاء بقية باقية من الفقه الاسلامي التي ضمت قسما منه احكام المجلة العدلية • وروعي تطبيقه في سوريا حتى منصف القرن العشرين ، ولا تزال مرعية التطبيق في الاردن •

وفي العراق طبقت المجلة في فترة ما بعد الاحتلال مع ما الحق بها من تعديل ادخل في صلب الاصول الحقوقية ، وطبق الفقه الاسلامي فيما يتعلق بالاحوال الشخصية •

ثم شرع قانون مدني مستمد أغلبه من الشريعة الاسلامية وطبق سنة

---

(١٧) عدنان القوتلي : الحقوق المدنية ص٥٤ وما بعدها •

(١٨) شفيق العاني : الفقه الاسلامي ومشروع القانون المدني الموحد ص١٠ وما بعدها •

١٩٥٣م • وشرع للاحوال الشخصية قانون سنده الشريعة الاسلامية سنة ١٩٥٩م ولم يخالف الشريعة الغراء الا في مسألة ميراث الذكر والانثى ثم عدلت هذه المخالفه بما يوافق الشريعة الاسلامية سنة ١٩٦٣ م واصبح كله مستمدا من الشريعة الاسلامية نصا وروحا •

أما مصر فكانت تحكم بالشريعة الاسلامية منذ الفتح الاسلامي وحتى سنة ١٨٧٥ م حيث صدرت القوانين المختلطة ، ثم القوانين الاهلية سنة ١٨٨٣ م، وانحصر اختصاص المحاكم الشرعية في الاحوال الشخصية •

من هذا التاريخ الاجمالي الذي مرت به أدوار الفقه الاسلامي نستطيع القول بان الفقه المذكور درج قرونا طويلة وهو يحكم الشعوب الاسلامية والعربية ، ولم يضق ذرعا عن حلّ مشاكل الحادثات التي تتعلق بافراد مجتمعة • وانما كان مثاليا في احقاق الحق واقرار العدل ورضا الناس فيما يقوله ويفصل فيه •

وفقه ألفه المجتمع العربي ، وولد هذا المجتمع الحديث بين يديه ، الا يمكن ان يصاغ منه قانون موحد لهذه الامة العربية الاسلامية يجمع فيه الشمل التشريعي في المعاملات بعد أن جمع شملها في الاحوال الشخصية ، لكي تلتقي على جمعه وتأليفه افئدة العارفين من الفقهاء الذين جمعوا بين الفقه الاسلامي العريق ومصادر تشريعه واصول استنباطاته وروائع رخصه ومصالحه المرسلة واعراف الناس المرعية في التشريع والتقنين ؟

هذا ما سوف نستعرضه في القسم التالي :

القسم الثاني

مدى صلاحية الفقه الاسلامي لمصدرية التشريع الحديث

بعد الفراغ من البحث في الوحدة القانونية للامة العربية على اديم الفقه الاسلامي ، واجتماع هذه الامة على كلمته • نتناول في هذا القسم مدى صلاحية هذا الفقه بمصادره المتعددة ليكون مصدرا للتشريع للامة العربية في هذا العصر •

يقول الدكتور اسماعيل مرزة [١٩] ـ وهو بصدد الاجابة عن هـذا السؤال : متى يكون الدين مصدرا للتشريع ؟ ـ : « تختلف الشرائع بما تأتي من احكام ، فقد يقتصر بعضها على التنظيم الروحي والخلقي كالدين المسيحي ، وقد يتناول بعضها الآخر ـ زيادة على التنظيم الروحي والخلقي ـ تنظيم الروابط الاجتماعية والدنيوية للافراد ـ كالدين اليهودى والدين الاسلامي •

وقد لعبت الاديان فى جميع المجتمعات البشرية دورا مهما فى تثبيت الاساس الذى يرتكز عليه المجتمع وتستوحي منه القواعد القانونية مضامينها•

والدين يكون مصدرا للقانون اذا تضمن قواعـد تنظيم الروابط الاجتماعية ، وبهذا القدر فقط • لذلك لا يعتبر الدين المسيحي من المصادر المباشرة للقواعد القانونية • لانه لا يوجد اثر للدين المسيحي ، فى القوانين الغربية وفى نضمها السياسية ••• بينما تعتبر الشريعة الاسلامية مصدرا مهما للقانون في البلاد الاسلامية ، اذ أن أثر الدين الاسلامي في معظم قوانين تلكم الدول ظاهر وملموس « اهـ » •

ان هذه الحقيقة التي اشار اليهـا الدكتور مرزة تشير بوضوح الى التفرقة بين الدين من حيث هو مجموعـة احكـام وفرائض تتصل بالعقيدة وتنظم العلاقات الروحية ، وبين ما يحتويه هذا الدين او ذاك من الاحكام العملية التي تنظم علاقات الافراد والمجتمعات على الصعيد العملي للحياة اليومية • تلك لاحكام التي يطلق عليها اسـم « الفقه » وهي المعنية هنـا بمصدريتها للتشريع الحديث •

والى هذا الفرق الجوهرى اشار الدكتور السنهورى فى بحثه الموسوم بـ « القانون المدني العربي » فقال[٢٠] : « يظن كثيرين ان الفقه والـدين فى الاسلام هما شيء واحد • وهذاالظن يدعو الى انعام النظر •

---

(١٩) القانون الدستورى ص٦١ـ٦٢ •

(٢٠) مجلة القضاء العراقية العددان الاول والثانى لسنة ١٩٦٢ •

فلا شك في ان الاسلام دين ودولة ، والدولة لابد لها من فقه ، ولكن فقهاء الشريعة الاسلامية كانوا يدركون ادراكا تاما الحد الفاصل بين الفقه : وقد وضع لتعامل الناس وتنظيم علاقاتهم ببعضهم البعض ، والدين : وهو امر يتصل بعلاقة الانسان بربه ، حتى لتراهم ، يميزون في الشيء ان يكون صحيحا قضاء ، مكروها ديانة ، فالفقه : هو فقه محض ، لاتقل عراقته ـ في ذلك ـ عن عراقة القانون الروماني • وهو لا يقل عنه في دقة المنطق وفي متانة الصياغة والقابلية للتطور ، وهو مثله صالح أن يكون قانونا عالميا ، بل كان بالفعل قانونا عالميا يوم امتدت دولة الاسلام من اقاصي البلاد الاسيوية الى ضفاف المحيط الاطلسي • وكما انبت القانون الروماني ـ بعد ان احييت دراسته في العصور الوسطى القوانين اللاتينية والقوانين الجرمانية الحديثة ، وهي القوانين التي تعيش أوربا اليوم في ظلها ، كذلك الفقه الاسلامي ـ اذا احييت دراسته وانفتح فيه باب الاجتهاد ـ قمين ان ينبت قانونا حديثا لا يقل في الجدة وفي مسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية ، ويكون هذا القانون مشتقا من الفقه الاسلامي اشتقاق هذه القوانين الحديثة من القانون الروماني العتيق » .

ان ما ذكره الاستاذ السنهوري في هذا المقام يجعل الحاجة ملحة الى ان نعرف الفقه قبل ان ندخل الى صلب موضوعنا وهو مدى صلاحية هذا الفقه الى المصدرية للتشريع الحديث •

تعريف الفقه(٢١) :

الفقه ـ لغة ـ : الفهم • جاء في القاموس المحيط : « الفقه ـ بالكسر ـ العلم بالشيء والفهم له ، وفي المصباح المنير : الفقه فهم الشيء • قال ابن فارس : وكل علم لشيء فهو فقه » •

غير أن القرافي قال ـ في شرح تنقيح الفصول ـ : وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي : الفقه ـ في اللغة ـ : ادراك الاشياء الخفية ، فلذلك

---

(٢١) هذه التعاريف منقولة عن موسوعة جمال عبدالناصر ص٩ وما بعدها •

تقول : فقهت كلامك ، ولا تقول : فقهت السماء والارض .

اما معنى الفقه في الصدر الاول من الاسلام . فقد غلب على فهم أحكام الدين جميعها ، سواء أكانت متعلقة بالايمان والعقائد وما يتصل بها ، أم كانت احكام الفروض والحدود والاوامر والنواهي والتخيير والوضع . وهذا الاستعمال الجامع قد استمر أمدا ليس بالقصير ، يرشدنا الى هذا ما نقل عن الامام ابى حنيفة ، من ان الفقه هو معرفة النفس مالها وما عليها . وما هذه المعرفة الا معرفة أحكام الله بنوعيها ، كما انه سمى كتابه ـ في العقائد ـ : الفقه الاكبر .

ثم تغير هذا الاستعمال ، ودخل التخصيص على اسم الفقه ، ونشأ للفقه معنيان اصطلاحيان ، أحدهما للاصوليين ، والآخر للفقهاء . فالفقه ـ فى اصطلاح الاصوليين ـ هو : معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ، كما قال الشيرازي في اللمع . وهو بعينه ما عرفه به غيره من ان الفقه ، هو : العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال ، كما قال بعضهم ، او عن طريق ادلتها التفصيلية ، كما قال البعض الآخر .

فالعلم بالذوات من أجسام وصفات وسواها ليس فقها . لانه ليس علم احكام . والعلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كاحكام الحساب والهندسة والموسيقى والنحو والصرف لا يسمى فقها . لانه علم احكام ليست بشرعية . وعلم احكام اصول الدين واصول الفقه ليس فقها . لانها احكام شرعية علمية ، وليست عملية .

وبقيد الاستدلال خرج عن ان يكون فقها : علم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم ـ ، وعلم المقلد بالاحكام الشرعية العملية . لانه علم ليس عن استدلال ، وكذلك العلم بشعائر الاسلام كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغيرذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال ، وعلى هذا فان الفقه هو : العلم الاجتهادى ، والفقيه هو المجتهد .

اما الفقه ـ فى اصطلاح الفقهاء ـ فقد استعمل للدلالة على معنيين ،

احدهما : حفظ طائفة من مسائل الاحكام الشرعية العملية الواردة بالكتاب والسنة ، وما استنبط منها ، سواء حفظت مع ادلتها ام حفظت مجردة عن هذه الدلائل .

وعلى هذا فان اسم الفقيه – عندهم – ليس خاصا بالمجتهد ، كما هو في اصطلاح الاصوليين ، بل يتناول المجتهد المطلق ، والمجتهد المنتسب ، ومجتهد المذهب ، ومن هو من اهل التخريج واصحاب الوجوه ، ومن كان من اهل الترجيح ، ومن كان من عامة المشتغلين بهذه المسائل .

والمعنى الثاني الذي يطلق عليه اسم الفقه ، هو : مجموعة هذه الاحكام والمسائل ، التي تحتوي على الاحكام الشرعية العملية التي نزل بها الوحي ، قطعية كانت او ظنية ، وعلى ما استنبطه المجتهدون على اختلاف طبقاتهم ، وعلى ما اهتدى اليه اهل التخريج والوجوه ، وعلى الاقوال الصحيحة والاقوال الراجحة وغيرها ، وعلى ما افتى به اهل الفتوى وان لم يقم على استنباط ، ولم يكن الا تطبيقا للاحكام المقررة ، وعلى بعض ما احتيج اليه من مسائل العلوم الاخرى كبعض ابواب الحساب التي الحقت بالوصايا والمواريث ... الخ .

معنى الفقه في هذا البحث :

اما عندما نذكر الفقه هنا ونحن بصدد بيان صلاحيته لمصدرية التشريع . فاننا نعني به كلا المعنيين في اصطلاح الاصوليين وفي اصطلاح الفقهاء .

صلاحية الفقه الاسلامي لمصدرية التشريع :

لقد ثبت بالاستقراء وبالتطبيق العملي : ان كل ما يحدث للناس في هذه الحياة من وقائع ، وكل ما يستجد بينهم فيها من علاقات : نجد له حكما في الشريعة الاسلامية . وهذا امر لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه . وليس على المنكر الا ان يسأل عن حكم واقعة من الوقائع فيجد الجواب عليها بلا تلكؤ او ابطاء .

ولا فرق ـ بعد ذلك ـ بين أن تعرف تلك الاحكام من نصوص الكتاب والسنة ، او من دلائل اخرى ارشد اليها الشارع الاسلامي ليعرف بها حكم ما لم يدل على حكمه نص من قرآن او سنة . ومجموعة الاحكام التي تعرف من القرآن والسنة ، او من غيرهما من الادلة الشرعية ، هي : الفقه الاسلامي ـ كما اشرنا .

وفي ذلك يقول الامام الشافعي ـ رحمه الله ـ : « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه اذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد : القياس » (٢٢) .

ومن هنا يسهل الوصول الى صواب ما قرره الامام الشافعي . حيث تمتاز الشريعة الاسلامية بمصادرها المرنة المتطورة التي تساير كل عصر ، وتتابع كل واقعة ، وتلبي حاجة كل مجتمع . ومن ابرز هذه المصادر ـ بعد القرآن والسنة ـ : الاجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والاستصحاب ، والاباحة الاصلية ، ومراعاة العرف ، والمصالح المرسلة . ومرجع اكثر هذه الادلة ـ عند التحقيق ـ الى القياس .

واذا كانت هذه المصادر للفقه الاسلامي تمتاز بالمرونة والخصوبة التي تكفل حركة تشريعية متجددة ، وقوانين واحكاما تتطور بتطور احوال الناس وتساير تغير الزمان والمكان : فان هذه المرونة امر خفي لا يهتدى اليه الا أصحاب الاختصاص المتفننون في مجالات الفقه والتشريع ، وهي من الدقة بحيث لايحيط بها الا من توفرت له الدراية الفنية بنصوص الكتاب والسنة . وراض عقله على طريقة الاستدلال بها ، وامعن النظر في جملتها وتفصيلها. وليس هذا الغموض والخفاء وقفا على الفقه الاسلامي ، وانما هو سمة عامة

---

(٢٢) انظر : رسالته في اصول الفقه : ٤٧٧ .

لكل علم وفن ، حيث لايقف على أسراره الا أهله وأصحاب الاختصاص فيه ٠

ولعل تلك الدقة وهذا الخفاء هو السبب فيما ذهب اليه بعض المستشرقين من ان مصادر الفقه الاسلامي تفتقر الى المرونة والخصوبة كان ذلك حين لم يقف هؤلاء الا على الاحكام التي جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية وهي محدودة معدودة ، وغاب عنهم ذلك الخضم المتلاطم من الاحكام التي جاءت بها المصادر التشريعية الاخرى للفقه الاسلامي ٠

غير ان مستشرقين آخرين كان لهم رأي آخر بعد ان وقفوا على بعض ما تمتاز به مصادر الفقه الاسلامي من صلاحية للتشريع ٠ وفي ذلك يقول الاستاذ السنهوري[٢٣] : « اما ان الشريعة الاسلامية لا تزال شريعة صالحة للتطبيق : فلا تردد في تأكيد ذلك ، ولا اقول هذا القول جزافا ، وانما اقدر تبعة ما أقول ٠

ولا أريد الاقتصار على شهادة الفقهاء المنصفين من علماء الغرب كالفقيه الالماني كوهلر (Kohler) والاستاذ الايطالي دلفيشيو (Del Vechio) والعميد الامريكي ويجمور (Wigmore) وكثيرين غيرهم يشهدون بما انطوت عليه الشريعة الاسلامية من مرونة وقابلية للتطور ، ويضعونها الى جانب القانون الروماني والقانون الانكليزي ، احدى الشرائع الاساسية الثلاث التي سادت ولا تزال تسود العالم ٠ وقد اشار الاستاذ لامبير (Lambert) الفقيه الفرنسي المعروف في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذى انعقد في مدينة لاهاى في سنة ١٩٣٢ الى هذا التقدير للشريعة الاسلامية ، الذي بدأ يسود بين فقهاء أوربا وأمريكا في العصر الحديث ٠

ولكني ارجع للشريعة نفسها ، لاثبت صحة ما قررته ، ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يد الصياغة ، فاحسنت صياغتها ، لصنعت منها

---

(٢٣) راجع بحثه : « من مجلة الاحكام العدلية الى القانون المدنى العراقى » في مجلة القضاء العراقية العددان الاول والثانى سنة ١٩٣٦ ٠

نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي وفي الشمول وفي مسايرة التطور عن أخطر النظريات الفقهية التي تتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث » .

وهكذا حصل الفقه الاسلامي على اعتراف جمهور رجال التشريع في العالم ، بأنه صالح لأن يكون مصدرا للتشريع الحديث .

وكان هذا نتيجة لادراك رجال القانون في الغرب خاصة لما في هذا الفقه من ميزات وأسس قيمة لتغطية احتياجات الحياة اليومية للفرد من التشريع والتنظيم .

وقد ظهر هذا واضحا جليا في المؤتمر الاول للقانون المقارن المنعقد بمدينة لاهاي في دورته الاولى عام ١٩٣٢ كما أشار الدكتور السنهوري ، اذ اعترف أعضاؤه من فقهاء الالمان والانجليز والفرنسيين والايطاليين بأن الشريعة الاسلامية مرنة قابلة للتطور ، وانها احدى الشرائع الاساسية التي سادت العالم ولا تزال تسوده .

وفي دورته الثانية عام ١٩٣٧ وفي نفس المدينة يقرر باجماع الآراء ما يلي :

١ ـ اعتبار الشريعة الاسلامية مصدرا من مصادر التشريع العام .

٢ ـ اعتبارها حية قابلة للتطور .

٣ ـ اعتبارها قائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها .

وفي عام ١٩٤٨ انعقد مؤتمر المحامين الدولي بمدينة لاهاي أيضا ، وكان من ضمن قراراته ما يلي :

« اعترافا بما في التشريع الاسلامي من مرونة وما له من شأن هام : يجب على جمعية المحامين الدولية أن تقوم بتبني الدراسة المقارنة لهذا التشريع ، وبالتشجيع عليها » .

وفي عام ١٩٥١ عقدت شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة مؤتمرا في كلية الحقوق من جامعة باريس برئاسة استاذ التشريع الاسلامي في الكلية ، المسيو (ميو) تحت اسم « اسبوع الفقه الاسلامي » حضره عدد كبير من رجال القانون والفقه الاسلامي في العالم • وقد ألقيت في المؤتمر خمسة موضوعات ، هي : اثبات الملكية ، والاستملاك للمصلحة العامة ، والمسؤولية الجنائية ، وتأثير المذاهب الاجتهادية بعضها في بعض ، ونظرية الربا في الاسلام ، كل موضوع خصص له يوم ثم تعقب المحاضرة مناقشات أعضاء المؤتمر فيها •

وفي خلال بعض المناقشات قال أحد المشتركين في المؤتمر (وهو من نقباء المحامين السابقين في باريس) : « أنا لا أعرف كيف أوفق بين ما كان يحكى لنا عن جمود الفقه الاسلامي وعدم صلوحه أساسا تشريعيا يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور ، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها ، مما يثبت خلاف ذلك تماما ببراهين النصوص والمبادىء » •

وفي ختام المؤتمر اتخذت ــ بالاجماع ــ القرارات التالية :

١ ــ ان مبادىء الفقه الاسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها •

٢ ــ ان اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ومن الاصول الحقوقية ، هي مناط الاعجاب ، وبها يستطيع الفقه الاسلامي ان يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها •

ثم اوصي المؤتمر بان تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الاسلامي يسهل الرجوع الى مؤلفات هذا الفقه ، فيكون موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الاسلامية وفقا للاساليب الحديثة(٢٤) •

---

(٢٤) راجع المدخل الفقهي العام للاستاذ الزرقاء : ١ : ٧ــ٩ •

وقد شهد عصرنا هذا اهتماما ملحوظا من رجال القانون الدولي بعلم من اعلام فقهنا ، هو الامام محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ • حيث اسست في غوتنجن بالمانيا جمعية الشيباني للحقوق الدولية ، ضمت كثيرا من علماء القانون الدولي ، لهدف التعريف بالشيباني ، واظهار آرائه في القانون الدولي الاسلامي ، ونشر مؤلفاته المتعلقة بذلك ، حتى قالوا عنه : « انه خليق بان يأخذ مكانه الحق بين رواد القانون الدولي العالميين »[٢٥] •

واذا كانت عناية هذه المؤتمرات بفقهنا انما تنبع من اهتمام الباحثين بتراث الامم المختلفة ؛ فان واجب العناية الملقاة على عاتقنا نحو هذا الفقه يقوم على اساس اقوى ، ونطاق اوسع واشمل • فيلزم اذن ان نبين هنا صلاحية هذه المصادر ومميزاتها التي تجعلها معينا لا ينضب ماؤه بحيث تكون كفيلة بتطور التشريع والتقنين لكل ما تقتضيه حاجات الامم في مختلف العصور •

مظاهر المرونة في مصادر الفقه الاسلامي :

قلنا ان المصادر التشريعية للفقه الاسلامي تتميز بمرونة وخصوبة تجعلها صالحة كل الصلاحية لتلبية حاجات المجتمع التشريعية في العصر الحديث • وهنا نبرز شيئا موجزا عن مظاهر تلك المرونة في تلك المصادر • علما بأن هذه المصادر تتفاوت فيما بينهما من حيث السعة والاعتبار وذلك على النحو التالي :

١ ـ القرآن الكريم :

تمتاز النصوص القرآنية بالمرونة والخصوبة من النواحي التالية[٢٦] :

(الناحية الاولى) ان هذه النصوص لم ترد على نمط واحد في كل فروع التقنين • فهي في احكام العبادات وما الحق بها من احكام الاحوال

---

(٢٥) راجع مقدمة الدكتور صلاح المنجد لكتاب السير الكبير : ١٢ •

(٢٦) عبدالوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامي • مجلة القانون والاقتصاد العددان ٤ ، ٥ سنة ١٩٤٥ •

الشخصية قد تعرضت لبعض التفصيلات والتفريعات • لان العبادات وما في حكمها لا مجال فيها للعقل ، ولا تتطور أحكامها بتطور الزمان والمكان •

أما في تشريع الاحكام العملية غير المتعلقة بالعبادات وما في حكمها : كالاحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية ـ مما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وتتطور بتطور المصالح ـ : فلم تتعرض نصوص القرآن فيها للتفصيل والتفريع ، بل اقتصرت على الاحكام الاساسية والمبادىء العامة التي لا تختلف فيها بيئة عن بيئة ، وتقتضيها العدالة في كل امة • وقد استهدف الشارع الحكيم من ذلك أن يكون رجال التشريع من كل عصر في سعة من ان يفرعوا ويفصلوا حسبما يلائم حالهم وتقتضيه مصالحهم من غير ان يصطدموا بحكم تفصيلي شرعه القرآن •

ومن الامثلة على ذلك ما يلي :

اولا : المعاملات :

فالبيع : وهو اكثر العقود المدنية احكاما ، وقد شرع له القانون المدني العراقي خمسا وتسعين مادة ، وشرع له القانون المدني المصري مائة وعشرين مادة • ومع هذه الاهمية لم يشرع له القرآن الا اربعة احكام •

الاول : اباحته • وذلك في قوله تعالى :[27] « واحل الله البيع وحرم الربـــا » •

الثاني : اشتراط التراضي فيه • وذلك في قوله تعالى :[28] « يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا موالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » •

الثالث : ايجاب شهره • وذلك في قوله تعالى :[29] « واشهدوا اذا

(٢٧) سورة البقرة : ٢٧٥ •
(٢٨) سورة النساء : ٢٩ •
(٢٩) سورة البقرة : ٢٨٢ •

تبايعتم » .

الرابع : النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة ، وذلك في قوله تعالى :[30] « يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » .

الايجـــــارات :

وهي تلي البيع في كثرة احكامها ، وقد افرد لها القانون العراقي مائة وخمسا وعشرين مادة ، وافرد لها القانون المصري ستين مادة ، ومع ذلك لم يرد في نصوص القرآن من احكامها الا ثلاثة :

الاول : اباحتهـا ، وذلك في قوله تعـــالى :[31] « وان أردتم أن تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم بالمعروف » .

الثاني ايجاب الاجرة بالمعروف ، وذلك في قوله تعالى :[32] « فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن وأتمروا بينكم بمعروف » .

الثالث : اباحة ان يكون عمل الاجير مهر زواجه ، وذلك في قولـه تعالى :[33] « اني اريد ان انكح احـدى ابنتي هـاتين على ان تأجرني ثماني حجج » .

وهكذا الامر في مختلف العقود حيث تجد نصوص القرآن في الاحكام المدنية خالية من التفصيل والتفريع الذي يقف عقبة في سبيل اى تشـريع مدني متطور يراد به تحقيق العدل والمصلحة .

ثانيا : القانون الدستوري :

اقتصرت نصوص القرآن الكريم ـ في هذا المجال ـ على تقريـر المباديء الاساسية الثلاثة التي تقوم عليها كل سياسة دستورية عادلة .

الاولى : فكرة الحكم الشعبي والمجالس التشريعية ، وذلك في قوله

---

(٣٠) سورة الجمعة : ٩ .
(٣١) سورة البقرة : ٢٣٣ .
(٣٢) سورة الطلاق : ٦ .
(٣٣) سورة القصص : ٢٧ .

تعالى :(٣٤) « فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم فيالامر » •
الثانية : مبدأ المساواة وذلك في قوله تعالى :(٣٥) « انما المؤمنون اخوة » ، وقوله :(٣٦) « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » •
الثالثة : العدالة • وذلك في قوله تعالى :(٣٧) « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى » وقوله :(٣٨) « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » •

وتركت تفصيل الاحكام لتنظيم المجالس التشريعية ، وتحقيق المساواة واقرار العدل • لتراعى فيه كل امة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها •

ثالثا : العقــوبات :

اقتصرت نصوص القرآن الكريم على تحديد خمس عقوبات لخمس جرائم ، وهي : القتل ، والسرقة ، وقطع الريق ، والزنا والقذف ،

وتركت سائر الجرائم من جنايات وجنح ومخالفات لرجال التشريع في كل أمة يقررون منها ما يرونه رادعا للمجرم وصالحا للتطبيق في كل مجتمع وفي كل عصر •

رابعا : الاقتصـــاد

اقتصرت نصوص القرآن على تقرير حق للفقير في مال الغني • وذلك في قوله تعالى : « وفي اموالكم حق معلوم للسائل والمحروم »(٣٩) وقوله : « خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(٤٠) •

كمانصت على تقرير حق الفقراء والمساكين في مال الدولة • فلهم

---

(٣٤) سورة ال عمران : ١٥٩ •
(٣٥) سورة الحجرات : ١٠ •
(٣٦) سورة الحجرات : ١٣ •
(٣٧) سورة النحل : ٩٠ •
(٣٨) سورة النساء : ٥٨ •
(٣٩) سورة الذاريات : ١٩ •
(٤٠) سورة التوبة : ١٠٣ •

سهم من الصدقات ومن الغنائم ، ومن الفيىء • ولم تفصل هذه النصوص كيفية العطاء ولا مقداره بل تركت ذلك لتفصل كل امة ما يناسبها •

ولا ريب في أن اقتصار نصوص القرآن التشريعية في القوانين العملية على الاحكام الاساسية والمبادىء العامة من أظهر نواحي خصوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها لتقبل كل ما تقتضيه العدالة والمصلحة من قوانين • لان اهل الذكر فى كل امة لا يجدون فى القرآن الا اسسا صالحة ومبادىء عامة ، ويجدون باب التفريع والتفصل مفتوحا لتتحقق به المصالح بناء على هذه الاسس والمبادىء •

(الناحية الثانية) ان النصوص التشريعية التي وردت في القرآن ليست دلالتها مقصورة على الاحكام التي تفهم من الفاظها وعباراتها ، بل يستدل بها أيضا على أحكام تفهم من روحها ومعقولها • لذا قسمت دلالة النص الى دلالة بمنطوقه ، ودلالة بمفهومه • وقسمت دلالته بمنطوقه الى دلالة عبارته ، ودلالة اشارته • وقسمت دلالته بمفهومه الى دلالته على حكم المفهوم الموافق ، ودلالته على حكم المفهوم المخالف • وبهذه الطرق المتعددة من طرق دلالة النصوص توصل المجتهدون من النص الواحد الى عدة احكام • فنراهم يقررون : ان عبارة النص يؤخذ منها كذا ، واشارته يؤخذ منها كذا ، ومفهومه الموافق حكمه كذا ، ومفهومه المخالف حكمه كذا • وفى المآل يكون النص هو ينبوع هذه الاحكام وهو دال عليها وحجة فيها •

وهكذا وجد المجتهدون في تنوع طرق دلالة النصوص نوافد الى التشريع فى كثير من الوقائع • وهذا بلا ريب ناحية من نواحي خصوبة النصوص ومرونتها[٤١] •

(الناحية الثالثة) ان اكثر النصوص التشريعية التي وردت فى القرآن الكريم لم تأت مجردة من علل تشريعها او خالية من الاشارة الى المصالح

---

(٤١) راجع فى هذا مباحث الدلالات في كتب اصول الفقه اجمع ، وللاستاذ الاخ الدكتور محمد اديب صالح كتاب قيم فى هذا الموضوع ؛ بعنوان « تفسير النصوص » وهو رسالته للدكتوراه •

التي اقتضت حكمها بل جاءت مقرونة بصلتها صراحة او اشارة • وفي هذا ارشاد من الشارع الحكيم الى انه ما شرع الاحكام لمجرد التعبد بها واخضاع المكلفين لسلطانها ،وانما شرعها لمصالحهم التي اقتضت تشريعها ، وفي ذلك ارشاد أيضا الى ان أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس ، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، وفيه ارشاد الى ان يقيس المسلمون ما لا نص فيه على ما فيه نص اذا تحققت فيه علة الحكم الذى ورد به النص ، فنصوص الشريعة ببيانها لعلل الاحكام قد فتحت باب القياس والحاق الاشباه بالاشباه •

ومن هذا الباب وصل الفقهاء المجتهدون الى مجموعات من الاحكام التي لانص على حكم وقائعها ، واظهروا خصوبة النصوص وصلاحيتها لان تكون اسسا للتشريع فى كل زمن[٤٢] • فقد اجتهدوا فى تعرف علة كل حكم شرع بالنص ، وعلى ضوء هذه العلل فهموا الروح التشريعية لمصادر الفقه الاسلامي ، وعلى ضوء هذه الروح صاغوا مبادىء عامة وكونوا ثروة تشريعية اغنت الدولة تشريعيا على اختلاف بلادها واجناس شعوبها وتباين عاداتهم ومعاملاتهم •

(الناحية الرابعة) ان النصوص التشريعية التي شرعت احكاما فى فروع القوانين المختلفة من مدنية وجنائية واقتصادية ودستورية قد احيطت بنصوص اخرى ضبطتها بمبادىء عامة وقواعد تشريعية كلية لا تخص فرعا من القوانين دون غيره • لتكون هذه المبادىء العامة والقوانين الكلية هاديا للمجتهدين في التشريع وسبيلا يحققون على هداه العدل ومصالح الناس •

ومن هذه النصوص : النصوص التي دلت على ان الاصل فى الاشياء الاباحة ، والنصوص التي دلت على ان اساس التشريع رفع الحرج واليسر بالناس ، ومنها النصوص التي دلت على ايجاب الوفاء بالالتزام •

---

(٤٢) انظر فى هذا ماكتبه الامام الغزالي فى شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل •

فبضم هذه النصوص التشريعية التي قررت مبادىء عامة، الى النصوص التشريعية التي قررت احكاما اساسية في فروع القوانين العملية المختلفة، ومراعاة ما بيناه من اقتصارها على ما هو أساسي في كل قانون، وتعدد طرق دلالتها واستثمار الاحكام منها، وفتح الباب لجعلها اصولا يقاس عليها: يتبين ما في نصوص القرآن التشريعية من سعة ومرونة، وأنها مجموعة تشريعية مكونة من أسس ومبادىء عامة تعين المشرع على تحقيق العدل والمصلحة في اي زمن، ولا تعترض اى تقنين عادل يراد به تحقيق مصالح الناس(٤٣).

٢ ـ السنة:

لا تعدو النصوص التشريعية من السنة النبوية واحدة من ثلاثة:(٤٤)

أحدها: نص يقرر حكما ثبت بالقرآن الكريم.

ثانيها: نص يفسر ويبين حكما شرعه القرآن.

ثالثها: نص ينشيء حكما سكت عن تشريعه القرآن.

اما النوع الأول والثاني من هذه النصوص فهي مثل ما شرعه الله في القرآن. وقد بينا ان ما شرعه الله في القرآن من الاحكام فيه خصوبة ومرونة ولا يضن بحاجة ولا يقصر عن مصلحة.

وأما ما سنه الرسول تشريعا مبتدأ في وقائع سكت القرآن عن تشريع أحكامها فهو على نوعين: فاذا دلت القرائن القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع فهو تشريع زمني يطبق في مثل بيئته. وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: خالفوا المشركين: اوفروا اللحى واحفوا الشوارب»(٤٥).

ففي صيغة هذا النص ما يدل على انه تشريع زمني روعي فيه زى

---

(٤٣) عبدالوهاب خلاف: المصدر السابق.

(٤٤) انظر: رسالة الامام الشافعي ص: ٣٢ وما بعدها.

(٤٥) رواه البخاري ومسلم: انظر المشكاة: ٢/٤٩٢.

المشركين وقت التشريع والقصد الى مخالفتهم فيه • وازياء الناس لا استقرار لهـــا •

فان لم تقم القرينة القاطعة على هـذا فهو تشريع عام • وعلى هـذا يتجلى ان النصوص التشريعية فى السـنة ليست عقبة فى سـبيل التطـور التشريعي • لأنها ان كانت من النوع الاول بأن كان الحكم فيها يدور مع مصلحة زمنية خاصة دار الحكم مع هذه المصلحة وجودا وعدمـا • ومن الامثلة على ذلك ، سهم المؤلفة قلوبهم ، وطلاق الثلاث بلفظ واحد ، فقد نفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الاول ، وجعل الثاني طلقة واحـدة رجعية • فلمـا تغير الزمان ، وتبدلت المصلحة التي من أجلهـا كان ذلك الحكم ، غـير عمر بن الخطاب رضى الله عنـه هـذه الاحكام ، فاسـقط الاول[٤٦] ، وجعل الثاني طلاقا بائنا •

قال ابن تيميه : ولو رأى عمر تتابع الناس فى تحليل المطلقة ثـلاثـا لطلقها وتلاعبم لعدل الى ما كان عليه الحكم فى عهد الرسول[٤٧] • وهذا صريح فى ان المصلحة هي التي تدور معها الاحكام وجودا وعدما • وان كانت من النوع الثاني فلا اشكال ولا تعقيد •

فقد سلك الرسول الكريم مسلكا تشريعيا شبيها بمسلك القرآن الكريم فنص على المبادىء العامة والقواعد الكلية فيما يكون عرضه للتغير والتبديل تبعا لاختلاف الزمان والمكان وترك تفصيل ذلك والتفريع عليه للفقهاء فى كل عصر • ومن الامثلة على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »[٤٨] وقوله : « المسلمون عند شروطم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا »[٤٩] وقوله : « يسـروا ولا تعسـروا »[٥٠] هـذا اضافة الى

---

(٤٦) انظر الام : ٢/٨٥ ، وبدائع الصنائع : ٢/٤٤ ، واسباب اختلاف الفقهاء لاستاذنا الخفيف : ٢٠٩ •
(٤٧) انظر : اعلام الموقعين : ٣/٤١ وما بعدها •
(٤٨) انظر : الاشباه والنظائر للسيوطى : ٨٣ •
(٤٩) اعلام الموقعين : ٣/٣٩٩ : والمشكاة : ٢/١٧١ •
(٥٠) انظر المشكاة : ٢/٣٣٠ •

النصوص الخاصة التي انشأت احكاما تفصيلية لا مجال فيها للتطور لانعدام اثر الزمان والمكان فيها ٠

ومن هذه النصوص العامة والخاصة تكونت مجموعة من الاحكام التي تصلح صلاحية مطلقة للتشريع في العصر الحديث بلا عناء أو عقبات ٠

٣ ـ الاجمـــاع :

وهو من اخصب مصادر التشـريع الاسـلامي ٠ فهو يكفل تجـدد التشريع ، وبه تستطيع الامة أن تواجه كل ما يقع فيها من أحداث ، وكل ما يحدث فيها من وقائع ، وبه تساير الزمان المتجدد ، والمكان المختلف ، والبيئـة المغايرة ٠

وقد نشأت فكرة الاجماع عن الاساس الذي يقوم عليه النظام الاسلامي وهو الشورى ٠ ومن هنا درج اولو الامر فى الاسلام على ان لا يستقلوا بامر دون مشاورة اهل الرأى والبصيرة من المسلمين ٠ سواء كان ذلك فى الشؤون التشريعية او الاقتصادية او السياسية او الادارية او غيرها ٠

وعلى هذا الاساس كان رسول الله يستشير أصحابه في الامور التي لـم ينزل فيها وحي ٠ ومن ذلك الذى استشـار فيه اصحابه بعض الامور التشريعية كاستشارته فى موضوع حكم اسرى بدر[٥١] ٠

وهذا ما فعله المسلمون بعد وفاة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حين واجهتهم الامور وليس لهم فيها كتاب ولا سنة ٠ فقد روى عن ميمون بن مهران ـ فيما اخرجه البغوى ـ قال : كان ابو بكر اذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فان وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به ، وان لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى ذلك الامر سنة قضى بها ، فان اعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال : اتاني كذا وكذا ، فهل علمتم ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قضى فى ذلك بقضاء ، فربما

---

(٥١) انظر احكام القرآن للقرطبى : ٤٥/٨ ٠

اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قضاء، فان اعياه ان يجد فيه سنة من رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فان اجمع رايهم على شيء قضى به •

وكان عمر يفعل ذلك ، فان أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لابى بكر قضاء ، فان وجد ابا بكر قضى فيه بقضاء قضى به ، والا دعا رؤوس الناس ، فاذا أجمعوا على أمر قضى به »[٥٢] •

من هذا يتبين ان اجماع الصحابة ما كان الا اتفاق من امكن جمعهم من رؤوسم وخيارهم على حكم واقعة لم يرد نص بحكمها ، وهذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي هو من أسس النظام الاسلامي • ولقد نتج عن هـذا النظام ان المسلمين كان يكون لهم حكم متحد في الواقعة الواحدة ، فابتعدوا بذلك عن الاختلاف والشقاق ، وهكذا وجد التشريع الاسـلامي نفسه في حال لا يضيق معها عما يستجد من الحوادث ، ولا يقف عن مماشاة الزمن ومسـايرة المصالح •

واذا كانت معظم العهود الاسلامية لم تجعل للاجماع شـكلا رسـميا تشرف عليه الدولة ، فان بعض تلك العهود قد عرف ذلك • فقد تنبه بعض ولاة الامر العثمانيين ، فكونوا في اواخـر القرن الثالث عشـر الهجري جمعيات من كبار العلماء كلفوا بوضع قانون المعاملات المدنية يكون مأخذه الفقه الاسلامي ولو من غير المذاهب المعروفة متى كان يتمشـى مـع روح العصر • وكانت مجلة الاحكام العدلية احدى نتائج تلك الجمعيات •

واذا كانت معظم الحكومات الاسلامية لم تعر هذا المجال التشـريعي الواسع اهتماما كبيرا فان هـذا عيب فيهـا هي ولا ينقص من هـذا المصدر التشريعي المرن شيئا •

ومع هذا فان في وسع اية حكومة اسلامية ان تختار جمعية تشـريعية من مجموعة من المشرعين يكونون مصدر التشريع ، وتكون مجموعة أحكامها

---

(٥٢) انظر اعلام الموقعين : ١/٦٢ • والدامى : ١/٥٨ •

الاجتهاد قانونا للمسلمين .

ولعل هذا النقص في العالم الاسلامي قديمه وحديثه هو من بين الاسباب التي ادت الى احتجاب الفقه الاسلامي وتقصيره في بعض النواحي العصرية ، خاصة وان بعض الاصوليين من فقهاء المسلمين ارادو اجماعا مستحيل الوقوع حين قرروا ان الاجماع لا يتحقق الا اذا عرف جميع المجتهدين من المسلمين في العالم الاسلامي واحصوا وابدى كل منهم رأيه صراحة في الواقعة المعروضة ، وعلم رأى كل واحد منهم . وكأنهم ارادوه اجماعا عالميا في الحكم الذي ينعقد ، لا ما اراده رسول الله حين قال لعلي : « اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد » والنص واضح في انه انما اراد ان يكون الرأى للجماعة لا للواحد، ولم يفهم علي منه ان عليه أن يجمع كل العالمين من المؤمنين في المدينة واليمن والبادية والشام وغيرها لكي يقرر حكم الواقعة .

وكان عمر يقول : ادعو لي زيدا وعليا ، ولم يقل ادعوا جميع العالمين من المؤمنين في الاقطار والامصار .

ولعل هذه الصورة المستحيلة للاجماع هي التي رآها من قال بجمود الفقه الاسلامي .

٤ ـ القيــاس :

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت(٥٣) ، وعلى الرغم من تأخر مرتبة القياس عن مرتبة المصادر الثلاثة السابقة فانه أوسع دائرة وأغزر حلولا منها . ومن يتابع كتب الفقه يطلع على الكثير من الاحكام التي ثبتت بالقياس وبذلك تتضح اهمية القياس في اثبات الاحكام الشرعية واستنباطها ، ومكانته في توسيع دائرة النصوص المحدودة ، واثره في اثراء الفقه الاسلامي وجعله شاملا لما كان ولما يكون

---

(٥٣) انظر شفاء الغليل : ١٩ ، والاسنوى على المنهاج : ٣/٣ ، والتلويح على التوضيح : ٥٣/٢ .

من الحوادث .

والعمل بالقياس واعتباره مبني على ما ذكرناه من اتفاق الجمهور على ان الاحكام التي وردت بها النصوص مبنية على علل واسباب شرعت لاجلها وقد ارشد الشارع الى كثير من المصالح التي شرع من اجلها الاحكام ، وارشد الى عدة مسالك يتوصل بها الى تعرف علل الاحكام والمصالح التي شرعت لتحقيقها . وبهذا كان القياس ميدان البحث فى مصالح الناس وباب الوصول الى الاحكام .

وقد نص علماء الاصول على ان كل مصلحة اعتبر الشارع جنسها : تصلح لحكم شرعي اعتبر الشارع جنسه . فاذا اباح الشارع عقد امن العقود لحاجة الناس اليه : صح أن يقاس عليه عقد آخر ثبتت حاجة الناس اليه ، لاشتراك العقدين في ان كلا منهما رفع الحرج عن الناس . وعن هذا عبر صدر الشريعة فى توضيحه بعد ان بين ان ملائمة الوصف ان يعتبر الشرع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم فقال : « فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة ، اى اعتبر الضرورة فى حق الرخص »(٥٤) .

ومن زاد البحث فى القياس تبين له انه ميدان السعة التشريعية ، ومجال العقل الانساني لتحقيق مصالح الناس ، ولو فهمه حق فهمه لادرك مرونة هذا المصدر بما لا يدع مجالا للتوقف او الحيرة .

٥ ـ الاستحسان :

وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه اقوى يقتضي هذا العدول(٥٥) . وهو مصدر تشريعي بنى عليه جمهور المجتهدين اجتهادهم فى كثير من الوقائع ، وعلى رأسهم ابو حنيفة ومالك ، وتوصلوا

---

(٥٤) انظر التوضيح مع التلويح : ٦٩/٢ و ٧٠ ، وشفاء الغليل للغزالى : ١٤٩ .

(٥٥) انظر : كشف الاسرار : ٣٠/٤ ، والمعتمد : ٨٣٨/٢ ، والاحكام : ٢١٣/٤ .

به الى احكام عدة في وقائع ليس فيها قرآن ولا سنة •

وقد انيطت بالاستحسان مهمة تلافي ما يحتمل ان تؤدى اليه بعض الاقيسة من تفويت لبعض المصالح ، والخروج مما قد يؤدي اليه القياس من الحرج في الحكم • وعلى هذا فهو المصدر الذى يحقق به المشرع ماتطمئن اليه نفسه من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس او ما يؤدى اليه تطبيق القاعدة العامة •

ومن الامثلة على الحكم المستند الى الاستحسان : الدين المشترك اذا قبض منه أحد الدائنين مقدار حصته ، فانه لا يحق له الاختصاص بها ، بل لشريكه في الدين ان يطالبه بحصته من المقبوض ، فاذا هلك هذا المقبوض في يد القابض قبل ان يأخذ الشريك الثاني حصته ، فقد كان مقتضى القياس الظاهر ان يهلك من حساب الاثنين • لانهما كما يتقاسمان المقبوض اذا سلم، ينبغي أن يتحملا معا تبعة هلاكه اذا هلك •

ولكن حكم بان الهالك في يد القابض هالك من حصته فقط ، وتكون الحصة التي تقبض هي للشريك الثاني استحسانا • لانه في الاصل لم يكن ملزما بمشاركة القابض فيما قبض ، بل له ان يترك المقبوض للقابض ويلاحق المدين بحصته •

وبهذا يتبين ما في الاستحسان من مرونة تشريعية ، اذ هو يمثل علاجا لما قد يترتب من مشكلات في الوصول الى الاحكام في بعض المسائل ، وعلى هذا فانه يجعل القياس مصدرا تشريعيا مامونا من كل خلل • لانه فتح الباب للعدول عن مقتضى القياس الظاهر او القاعدة الكلية في بعض الوقائع تحريا للمصلحة العامة •

وهذا يدل على انه لا ينبغي أن تقف أية عقبة في تشريع ما تقتضيه المصلحة •

وفي ذلك يقول الامام الشاطبي : « مقتضاه (اى الاستحسان) الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ••• كالمسائل التي يقتضي القياس

فيها أمرا الا انذلك الامر يؤدي الى فوت مصلحة من جهة اخرى او جلب مفسدة كذلك »[٥٦] وهذا معناه : اذا اقتضى القياس امرا ، وكان ذلك الامر يؤدي الى تفويت مصلحة او جلب مفسدة فعلى المجتهد ان يعدل عن القياس الى ما يحقق المصلحة • لان مقصود الشارع من التشريع تحقيق مصالح الناس •

٦ ـ المصالح المرسلة :

وهي كل مصلحة لم يرد من نصوص التشريع ما يدل على اعتبارها أو الغائها • والمصلحة هي المنفعة [٥٧] • وانما سميت هذه المصالح مرسلة : لانها مطلقة عن دليل اعتبارها او الغائها ، وقد سمى الامام الغزالي هذا النوع من الدليل بالاستصلاح ، وهو بناء الاحكام الفقهية على مقتضى المصلحة المرسلة •

وقد بات جليا ـ مما قدمناه ـ ان الشارع قد قصد بتشريع أحكامه تحقيق المصالح للناس • ومصالح الناس هي مجموعة ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسينياتهم • لان ضرورياتهم هي الامور التي تتوقف عليها حياتهم ، وحاجياتهم هي الامور التي تتوقف عليها سهولة حياتهم ويسرها ، وتحسينياتهم هي الامور التي تجمل حياتهم وتكفل لهم عيشة راضية وجماعة فاضلة •

فاذا توفر للناس ما تتوقف عليه حياتهم ، وما تكون به سهلة يسيرة لا حرج فيها ، وما تكون به جميلة كاملة طيبة ، فقد توافرت لهم مصالحهم •

الا ان بعض المصالح التي تقتضيها الضرورة او الحاجة او التحسين لحال الناس : لم يرد من الشارع ما يدل على اعتبارها اساسا للتشريع ، ولا ما يدل على الغائها بمعارضتها نصا من نصوصه ، او مناقضتها مبدأ من

---

(٥٦) انظر : الموافقات : ٢٠٦/٤ •

(٥٧) انظر : الموافقات : ٦/٢ والمستصفى : ٢٨٤/١ ، وشفاء الغليل : ١٥٩-١٧٢ •

مبادئه ، مثل المصالح فى كثير من العقود والنظم والاجراءات التي تقتضيها حال الناس ولا دليل على اعتبار أشخاصها ولا دليل على الغائها • وهذه تسمى ، فى اصطلاح الاصوليين ، بالمصالح المرسلة • وجمهور علماء المسلمين على انها تصلح اساسا للتشريع وللاستدلال بها على الحكم فيما لا نص فيه • لأنها وان كانت لم يعتبرها الشارع تفصيلا فقد اعتبرها اجمالا ضمن اعتباره فى التشريع مصالح الناس •

وعلى هذا يصبح لازما تشريع حكم لكل امر ضروري او حاجي او تحسيني ثبت باليقين او الظن الراجح ان فيه مصلحة للناس ، ويكون حكمه، حينئذ ، شرعيا • لانه بني على اساس مصلحة اعتبرها الشارع فى الجملة ولم يقم منه دليل على الغائها • فهي - عند التحقيق - ليست مصلحة مرسلة، وانما هي مصلحة معتبرة من الشارع ، ولكن جملة لا تفصيلا • وتسميتها مصلحة مرسلة لانها لم تعتبر بشخصها ، لا لانها لم تعتبر اصلا •

وفى ذلك يقول القرافي :(٥٨) « ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة ان الصحابة عملوا امورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير ، وولاية العهد من ابي بكر لعمر ولم يتقدم فيها امر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة شورى ، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين ، واتخاذ السجن ، وغير ذلك مما عمله الصحابة لمطلق المصلحة » •

٧ - سد الذرائع :

الذريعة : هي الوسيلة التي يلجأ اليها المرء لامر من الامور(٥٩) ، ولما كان بعض التصرفات يوصل الى ممنوع شرعا عن قصد او عن غير قصد، فان هذا الاصل التشريعي يقوم مانعا منه •

واذا كنا قد توصلنا الى ان الاستحسان مكمل للقياس ، ومانع من

---

(٥٨) انظر : شرح تنقيح الفصول : ١٧٠ ، ونفائس الاصول : ٣/٢٠٣ • كلاهما للقرافي •

(٥٩) لسان العرب : ٩/٤٥١ •

شططه وزلله ، وصمام امان من مجافاة المصلحة فيه : فان سد الذرائع اصل تشريعي يقوم بنفس الدور بالنسبة للمصالح المرسلة •

فاذا كان الفقهاء قد اجمعوا على مصدرية المصالح المرسلة للتشريع • لان مصالح الناس تتجدد ، وقد تقتضي ضرورات الناس وحاجاتهم في عصر من العصور مصالح لم يكن لها نظائر في عصر التشريع ولابد من التقنين لها : فانهم احتاطوا لما قد يصدر من بعض الحكام من اتخاذ المصالح المرسلة وسيلة الى التشريع لتحقيق اهوائهم وتحقيق مصلحة فردية خاصة • فذهب بعض ائمة التشريع الاسلامي الى الاحتياط الشديد بان اشترطوا ان تكون المصلحة عامة لا فردية ، وان تكون ظاهرة المناسبة والملائمة بحيث يكون الحكم بناء عليها يتفق ومقاصد الشارع العامة من التشريع ، ويدفع ضررا أو حرجا ، وان تكون مصلحة حقيقية لا توهمية •

وحينئذ يكون مصدر الحكم بمنع هـذا التصرف او ذاك هو سـد الذريعة • وهذا يعني ان المصلحة المرسلة لا تكون مصدرا للتشريع في هذه الواقعة او تلك مما لم يتوفر فيها ما تقدم من القيود ، ولا يبنى التشريع عليها سدا للذريعة الى الشر •

ومن هنا كان ذلك الخلاف المحتدم بين الفقهاء في بعض مسائل هـذا المصدر التشريعي •

وقد عقد الامام شهاب الدين القرافي في كتابه (الفروق) فصلا في الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل ، بين فيه : ان الذرائع ثلاثة اقسام قسم اجمعت الامة على سده ومنعه كحفر الابـار في طرق الناس ، فانـه وسيلة الى اهلاكهم • وقسم اجمعـت الامة على عدم منعه ، كزراعة العنب ، فلم يقل احد بمنعها سدا لذريعة اتخاذها خمرا • وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد ام لا كبيوع الاجال ، كمن باع ثوبا بعشرة دراهم الى شـهر ثـم اشتراها بخمسة قبل الشهر[٦٠] •

---

(٦٠) ٢/٣٢ الذخيرة : ١٤٤ والموافقات : ٢/٣٤٨ واعلام الموقعين : ٣/١٤٨ •

وهذا الخلاف انما هو في التطبيقات • اما اصل سد الذرائع فهو مجمع عليه بين الفقهاء •

٨ ـ العـــرف :

العرف هو ما الفه الناس وساروا عليه في تصرفاتهم • سواء كان فعلا او قولا • دون ان يصادم نصا[٦١] •

فمن هذا التعريف يتضح ان العرف لا يتحقق الا اذا كان مطردا او غالبا[٦٢] • ومن أمثلته البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية • او وضع بطاقة بسعر البضاعة تقوم مقام الايجاب في العقود • وتقسيم المهر الى معجــل ومؤجل • وتعارف عدم تسمية السمك لحما • وتعارف تعهد البائع بتحمل تبعة اصلاح ما باعه لمدة معينة ، كأن يكون المبيع ثلاجة او جهاز تكييف الهــواء •

والعرف كان اقدم مصدر للتشريع ، اذ ان البشرية بدأت بعادات وأعراف جعلت منها شريعة تحتكم اليها • ولا يزال العرف الى يومنــا هذا من أهم المصادر للقوانين • والشريعة الاسلامية حينما جاءت وجدت كثيرا من الاعراف في المجتمع العربي • فاقرت الصالح منها ، واهدرت الفاسد من تلك العادات والاعراف •

وللعرف سند قوي من النصوص • فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[٦٣] • ففي هذا دلالة واضحة على ان الامر الذي يجرى الناس عليه على اعتبــاره من الامــور الحسنة فهو في حقيقته امر حسن •

فما اعتاده الناس وتعارفوا عليه ولم يكن معارضا لنص من النصوص

---

(٦١) انظر الحدود والتعريفات ، ورسالة العرف للاستاذ ابى سنة ، ومدخل الاستاذ الزرقاء : ١/٨٤١ •

(٦٢) انظر الاشباه والنظائر للسيوطى : ٩٢ •

(٦٣) انظر الاشباه والنظائر : ٨٩ وفتح الغدير : ٦/١٥٧ ، وبدائع الصنائع: ٥/٢٢٣ •

الشرعية ، وجب مراعاته في التشريع • فعلى المجتهد ان يجعله نصب عينيه في اجتهاده لمعرفة الحكم الشرعي ، وعلى القاضي ان يراعيه ويبني قضاءه عليـه •

وقد بنى المجتهدون كثيرا من الاحكام على العرف الشائع في زمانهم فكثيرا ما نجد صاحبي ابى حنيفة : ابا يوسف ومحمدا ، يخالفانه فى الرأى وبالرجوع الى استدلالاتهم يتضح ان منشأ الخلاف هو اختلاف العرف باختلاف الزمن مع تقاربه فيما بنهم[٦٤] •

والامام الشافعي غير كثيرا من آرائه بعد انتقاله من بغداد الى مصر ، وكان للعرف والعادات دخل فى هذا الاتجاه الجديد •

والامام مالك يعتبر عرف اهل المدينة مصدرا من مصادر الاحكام ، بل يجعل عمل اهل المدينة قرينة على صحة الحديث الاحادى •

وقد اثبت الفقهاء – بناء على العرف – بعض القواعد الكلية التي كانت اساسا لكثيرمن الاحكام الفرعية ، منها : « العادة محكمة » و « العبرة للغائب الشائع لا للنادر » ، و « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » و « التعيين بالعرف كالتعيين بالنص » ، و « انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت » ، و «استعمال الناس حجة يجب العمل بها » الى غير ذلك مما اوردته مجلة الاحكام العدلية المادة ٣٦ الى ٤٥ [٦٥] •

والعرف الصحيح – كالمصالح المرسلة – يعتبر مصدرا خصبا فى الفتوى ، والقضاء ، والاجتهاد • فينبغي ان يراعى فى كل من تشريع الاحكام او تفسير النصوص •

٩ – الاستصحاب :

هو جعل الحكم الثابت فيما مضى مستمرا حتى يقوم دليل التغير[٦٦].

---

(٦٤) انظر مجمع الضمانات : ١٣٦ ، وابن عابدين : ٤/٧٠ •
(٦٥) راجع الفروق : ١/١٧٦ ، والاشباه والنظائر : ٨٩–١٠١ •
(٦٦) انظر كشف الاسرار : ٣/٣٧٧ • والمستصفى : ١/٢١٧ •

فاذا عرض على المجتهد امر : من عقد او تصرف ، يراد معرفة حكمه الشرعي ولم يجد ما يدل على الحكم من الكتاب او السنة او غيرهما من الادلة السابقة ـ حكم بالاباحة ؛ بناء على ان الاصل فى الاشياء الاباحة حتى يقوم دليل على تغيرها •

واذا عرض امر علم وجوده ثم حصل الشك فى عدمه ، حكم ببقائه بطريق الاستصحاب فمن علمت حياته ثم حصل شك في الوفاة بسبب الفقد ـ فانها (اى الحياة) تستمر ثابتة له وتستمر احكامها مطبقة عليه حتى يقوم الدليل على وفاته •

ومن تزوج فتاة بقيت الزوجية قائمة حتى تقوم البينة على انفصام عراها •

فالاستصحاب طريق فى الاستدلال يلجأ اليه المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له اذا لم يجد الحكم فى مصدر غيره • ولهذا قال الاصوليون : انه آخر مدار الفتوى » •

وقد بنيت على هذا الاصل بعض القواعد مثل « الاصل براءة الذمة » • و « اليقين لا يزال بالشك » • و « الاصل في الاشياء الاباحة » • و « الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره » • مما اورده السيوطي فى كتابه الاشباه والنظائر (٥٠ ـ ٧٦) وورد فى المجلة م ٤ و ٨ و ١٠ و ١١ و ١٢ والقانون المدني العراقي •

اما بعـــد :

فهذه مصادر التشريع الاسلامي عرفتها بشيء من الايجاز الذى لا يخل بالمقصود • وقد بان جليا وجه المرونة والخصوبة بها حتى لم يبق بعد ذلك مجال للقول بان واقعة او حادثة من الحوادث قد لا يكون لها حكم فى الشريعة الاسلامية •

وخلاصة القول فى هذه المصادر : ان الوقائع التي وردت نصوص القرآن او السنة باحكامها تطبق فيها احكام هذه النصوص ، وليس فى تطبيق

هذه النصوص اي جمود او مصادمة لمصالح الناس كما بيناه . وان الوقائع التي لم ترد نصوص باحكامها يمكن استنباطها من المصادر العقلية الاخرى وان الوقائع التي لانص على حكمها ولا مجال لاستنباط احكامها من المصادر الشرعية الاخرى فحكمها الاباحة بناء على ان الاصل فى الاشياء الاباحة وهو مصداق قوله تعالى : (٦٧) « هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا » .

وهكذا استطاعت نصوص الشريعة الإسلامية في عمومها وشمولها ان تجمع من المبادىء والاصول ما يجعلها صالحة للتطبيق فى كل الجماعات الاسلامية. ويمكن القول : ان الشريعة الاسلامية تمثل اتجاها من الإتجاهات المثالية التي تؤمن باصول معينة واجبة الاتباع وصالحة للتطبيق فى كل مكان وزمان ، وهي قواعد ابدية ثابتة لها نفس خصائص القانون الطبيعي الذى قال به بعض الفلاسفة اليونان ورجال الفكر فى المسيحية(٦٨) ، وقد تولد عن هذه الأصول التشريعية نظام قانوني للشريعة الاسلامية تضمن قواعد واحكاما اساسية فى كلا الميدانين : ميدان الحقوق الخاصة بفرعيها المدني والجنائي ، وميدان الحقوق العامة بفرعيها الداخلي والخارجي ، أى : الدستورى ، والادارى ، والمالي ، والدولي .

وفى جميع هذه الزمر قد اتت نصوص الشريعة الاسلامية الاصلية فى القرآن والسنة بمبادىء اساسية ، وتركت التفصيلات للاجتهاد فى التطبيق بحسب المصالح الزمنية والامكانيات المكانية . على النحو الذى اسلفنا .

. وحول تلك المبادىء القانونية فى ميادينها المختلفة ، ونتيجة للتطبيق فى البلاد الاسلامية التي واجه فيها المسلمون آثار مدنيات قديمة ، وبنتيجة تطور الظروف الاقتصادية المختلفة نشأ فقه تفسيري وتفصيلي عظيم حول النصوص الاصلية فى الشريعة باجتهاد الفقهاء الشراح والقضاة الحاكمين ،

---

(٦٧) سورة البقرة : ٥٩ .

(٦٨) الدكتور شمس الدين الوكيل . نظرات فى فلسفة القانون ص٤٤ـ٤٥ .

وكان هذا الفقه الاسلامي اعظم واوسع فقه قانوني عرف الى اليوم في تاريخ الشرائع ، وقد نشأت فيه مذاهب فقهية قانونية كثيرة ، اشهرها : المذاهب الاربعة الحية الى اليوم وهي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي • فالاختلاف بين هذه المذاهب ليس اختلافا دينيا بل هو اختلاف قانوني قضائي نشأ منه ثروة تشريعية عظمى في نظريات الفقه الاسلامي »[٦٩] •

القســـم الثالث

مهمة المشروع العربي في جعل الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع

مظاهر الاتجاه الاسلامي في الدساتير العربية :

ان ما قدمناه من ايجاز لمدى صلاحية الفقه الأسلامي لمصدرية التشريع في العصر الحديث ، امر يفرض نفسه للقارىء المتأمل والباحث المدقق لا يحتاج هذا القاريء أو ذاك الباحث الى من يقيم له الدليل على ذلك • ولعل هذه الميزة التي انكشف بعضها لرجال التشريع الوضعي العرب في هـذا العصر هو الذى حدا بهم الى ان يضمنوا دساتيرهم تلك المادة التي تنص على ان الشريعة الاسلامية مصدر من مصادر التشريع ، او ما يشير الى هذا المعنى دلالة •

وقبل ان نلقي شيئا من الضوء على مهمة المشرع العربي حيال تلـك المــواد • نرى من الضروري ان نسـتعرض تلك المـواد المعنية بمصدرية الشريعة الاسلامية للتشريع الحديث في الدساتير العربية وما شـاكلها من المواد التي تشكل مظاهر الاتجاه الاسلامي في تلك الدساتير •

ففي الجمهورية العراقية كان نص المادة ٣ من الدستور المؤقت الصادر في ٢٩/٤/٩٦٤ ما يلي « الاسلام دين الدولة •

واما دولـة الكويت فقد كانت اكثر تأكيدا على مصدرية الشـريعة الاسلامية للتشريع الحديث حين نصت المـادة ٢ من دستورها الصادر في ١١/ نوفمبر سنة ١٩٦٢ على ان : « ديـن الدولـة الاسـلام ، والشـريعة

(٦٩) من كتاب : الفقه في ثوبه الجديد للزرقا ص٣٢-٣٣ •

الاسلامية مصدر رئيسي للتشريع » .

وأما الجمهورية العربية الليبية فقد دلت خطواتها التشريعية على أنها على اطلاع تام بكل الجوانب المشرقة فى الشريعة الاسلامية من حيث صلاحيتها للتطبيق في العصر الحديث . فجاء فى المادة (١) من قرار مجلس قيادة الثورة الصادر فى ٩/ رمضان سنة ١٣٩١ والموافق اكتوبر سنة ١٩٧١م ما يلي : « تؤكد الجمهورية العربية الليبية على القيم الروحية ، وتتخذ الشريعة الاسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ، ويجب مراعاة التزام المبادىء الاساسية للشريعة الاسلامية في كل ما يصدر من قوانين وتشريعات اخرى. وقد جاء فى المذكرة الايضاحية لهذا القرار ما نصه : « ولقد آن الاوان ان يعود الحق الى نصابه ، وان تسود الشريعة الاسلامية بمذاهبها الفقهية المختلفة ، وان تكون المصدر الرئيسي للتشريعات والنظم فى هذه الجمهورية » .

واما دستور اتحاد الجمهوريات العربية الثلاث مصر وسوريا وليبيا . فقد كان الدين الاسلامي هو الركن الركين للوحدة الشاملة بينها حين نصت المادة السادسة من هذا الدستور على ما يلي : « تؤكد دولة الاتحاد على القيم الروحية وتتخذ الشريعة الاسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع » .

وليس هذا جديدا على دول الاتحاد . فاذا كانت ليبيا قد سبقت النص الاتحادى بهذا المضمار كما رأينا فان جمهورية مصر العربية لم تكن اقل منها فى هذا الشأن . فقد نصت المادة (٢) من دستورها الدائم على ما يلي : « الاسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسي للتشريع » .

والى جانب هذه النصوص الصريحة فى جعل الشريعة الاسلامية مصدرا من مصادر التشريع : فان هناك بعض الدساتير قد ألمعت الى هذا المعنى بنصها على ان الاسلام هو دين الدولة الرسمي ، ولا يخفى ما يتبع ذلك من وجوب جعل الشريعة الاسلامية مصدرا من مصادر التشريع في ذلك البلد .

ومن ذلك المادة (٢) من الدستور الاردني الصادر سنة ١٩٤٧ وما جاء في الفصل السادس من الدستور المغربي ، والمادة (٣) من الدستور العراقي الصادر سنة ١٩٢٥ ، والمادة (٥) من الدستور الليبي الصادر سنة ١٩٥١ والمادة (١٤٩) من الدستور المصري الصادر سنة ١٩٢٣ ، والمادة ١٣٨ من الدستور المصري أيضا الصادر سنة ١٩٣٠ .

كما تنص بعض الدساتير العربية على ان دين رئيس الدولة الاسلام . مثل المواد (٣) سورى سنة ١٩٥٠ وسنة ١٩٥٣ و (٤٥) ليبي و (٥١) منه بالنسبة لعضو مجلس الوصاية على العرش و (٤) كويتي بالنسبة لولي العهد ، ومن ثم لرئيس الدولة .

ويرد احيانا على ضرورة « الحفاظ على الدين » ضمن القسم الدستورى الذى يؤديه رئيس الدولة او اعضاء البرلمان ، كما فى الدستورين السوريين لسنة ١٩٥٠ و ١٩٥٣ .

كما عنيت بعض الدساتير العربية بالنص على ضرورة العناية بتعليم الدين وبالتراث الاسلامي وما الى ذلك من توجيهات اسلامية . نذكر على سبيل المثال المادة (٩) من دستور الكويت اذ تقول : « الاسرة اساس المجتمع قوامها الدين والاخلاق وحب الوطن » والمادة (١٢) القائلة : « تصون الدولة التراث الاسلامي والعربي » .

ومن حيث الصياغة نلاحظ جنوح بعض الدساتير العربية الحديثة الى استعمال الصيغ الاسلامية (من الكتاب والسنة) قدر المستطاع ، وفي هذا ربط للاحكام الدستورية باصول عربية اصيلة سبقت القانون الغربي بقرون كثيرة ، كما ان فيه توعية فكرية اسلامية لمن يفتقر الى مثل هذه التوعية .

ونذكر على سبيل المثال : ان دستور الكويت الصادر سنة ١٩٦٢ استعمل لفظ الشورى بدلا من لفظ « الديمقراطية » فى مقدمة الدستور . ورددت المذكرة التفسيرية الآيتين الشريفتين « وشاورهم فى الامر » ، « وأمرهم شورى بينهم » كما رددت المادة (٣٢) الخاصة بشخصية العقوبة قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر اخرى » . كما اخذ باسلوب البيعة ولفظه

في المادة (٤) التي اشترطت في اختيار ولي العهد مبايعة مجلس الامة ،

مصدرية الشريعة الاسلامية للتشريع في الوقت الحاضر

ان الاقطار العربية التي انحسر عنها الحكم العثماني تنقسم الى ثلاث طوائف فيما يتعلق بتشريعاتها المدنية •

الطائفة الاولى :

وتشمل (١) المملكة العربية السعودية : وهي تطبق الفقه الاسلامي في مذهب الوهابيين ، الذى هو فرع من المذهب الحنبلي •

(٢) اليمن : وتطبق الفقه الاسلامي في مذهب الزيدية •

الطائفة الثانية :

وتشمل سوريا ، والكويت ، والاردن ، والعراق ، وليبيا • وقد جعلت لها قانونا مدنيا مقننا من الشريعة الاسلامية في المذهب الحنفي ، وهو امتداد لمجلة الاحكام العدلية •

الطائفة الثالثة :

وتشمل مصر ولبنان وتونس والجزائر ومراكش • وقد جعلت لها قانونا مدنيا مقتبسا من القانون المدني الفرنسي •

وقد بقيت الطائفة الاولى على حالها في الوقت الحاضر تطبق المذهب الوهابي في المملكة العربية السعودية ، والمذهب الزيدى في الجمهورية العربية اليمنية مع محاولات في هذه الأخيرة لتجديد تشريعها بما يتلائم واحكام الشريعة الاسلامية عموما •

اما الطائفتان الاخيرتان فهي التي تحاول جاهدة في اختيار الاولى والأصلح لتشريعاتها • ومن هنا فان حركة التقنين يتجاذبها في الوقت الحاضر تياران اساسيان ،

التيار الاول :

ويتمثل في العراق • وقد اتخذ له قانونا مدنيا لم يهجر فيه المجلة

هجرا تاما ، ولم يركن الى القانون الفرنسي ركونا مطلقا، وانما اخذ يوازن بين الاثنين وان كانت الكفة الغالبة فيه للشريعة الاسلامية حين راح يستقي أحكامـه من مجلة الاحكام العدلية • ومثل العـراق في هذا الاردن ، والكويت وليبيا •

التيـار الثاني :

ويتمثل في مصر • وقد اتخذت لها قانونا مدنيا اقتبست قانونها هذا من القانون الفرنسي • وقد سار في فلك مصر مجموعة البلدان العربية التي تنتمي الى الثقافة الغربية وهي لبنان وتونس والجزائر والمغرب •

ومن هنا نجد الكفاية في الكلام عن التشـريع في مصـر والعـراق باعتبارهما مثلين لغيرهما • فما هي حصة الشريعة الاسلامية ممـا تـم من التشريع الحديث الى الوقت الحاضر في هذين البلدين ؟

حين بدأت التشريعات الغربية تزاحم التشريع الاسلامي في مواطنه ، لم يكن مسرح هذه المزاحمة مطلقا يشمل كل الميادين والمجالات ، وانمـا بقي الفقه الاسلامي سيدا في بعض مواقعه الحصينة حيث لم تفلح الافكار الغربية في ان تحل محله في تلـك المواقـع لاسـباب كثيرة ، اهمها : ان التشريع الغربي لم يكن مستطيعا ان يحل محل الفقه الاسلامي في المجالات التي تعلق بالشؤون الشخصية او التشريعية التي لها طابع العبادة • ولمـا كانت غالبية الشعب العربي الساحقة تدين بالاسـلام فقد كان من العسـير على الفقه الغربي أن يجد له موطء قدم في هذه الجوانب التشريعية •

ومن هنا وجد المشرع العربي الحديث نفسه مضطرا الى ان يجعل من الشريعة الاسلامية المصدر الاول والاخـير في موضوعـات الاحـوال الشخصية للانسان •

ففي العراق :

كان يطبق الفقه الحنفي على جميع المسائل المتعلقة بالاحوال الشخصية

والوقف بدون تقنين • ثم توالت القوانين التي تنظم المسائل في هذين المجالين وهي مستمدة برمتها من احكام الشريعة الاسلامية •

ففي عام ١٩٢٩ صدر قانون ادارة الاوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ الذي ألغي بالمادة الرابعة عشرة منه نظام ادارة الاوقاف المؤرخ في ١٩ جمادي الاخرة سنة ١٢٨٠ • وقد جرت على القانون التعديلات التالية :

١ ـ رقم ٣٩ لسنة ١٩٤٧ قانون تعديل قانون ادارة الاوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ •

٢ ـ رقم ١٩ لسنة ١٩٥٥ قانون التعديل الثاني لقانون ادارة الاوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ •

٣ ـ رقم ٣٦ لسنة ١٩٥٨ قانون التعديل الثالث لقانون ادارة الاوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ •

٤ ـ رقم ٤٢ لسنة ١٩٦١ قانون التعويل الرابع لقانون ادارة الاوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ •

ثم صدر قانون ادارة الاوقاف رقم ١٠٨ لسنة ١٩٦٤ ، وبه تم الغاء القانون رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ •

ثم عدل هذا القانون بموجب القانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٦٥ •

وأخيرا صدر قانون ادارة الاوقاف رقم ٦٤ لسنة ١٩٦٦ الذي ألغى القانون السابق وقد جرت عليه التعديلات التالية :

١ ـ قانون التعديل الاول رقم ١٧٣ لسنة ١٩٦٧ •

٢ ـ قانون التعديل الثاني رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٩ •

٣ ـ قانون لتعديل الثالث رقم ١٦٠ لسنة ١٩٦٩ •

٤ ـ قانون التعديل الرابع رقم ١٦٧ لسنة ١٩٧٠ •

٥ ـ قانون التعديل الخامس رقم ١٦٨ لسنة ١٩٧٠ •

اما فى مسائل الاحوال الشخصية فقد صدر القانون رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ والذى عدل بالقانون رقم ١١ لسنة ١٩٦٣ والذى اخذ باراء جميع

المذاهب بما فيها المذهب الجعفري • وقد نصت الفقرة الثانية من المادة الاولى منه على ان ما لم ينص عليه القانون يتبع فيه احكام الشريعة الاسلامية • وتعتبر هذه الفقرة تطورا مهما في التشريع والقضاء في العراق حيث لم يلزم القانون احدا برأى مذهب معين ، وانما اطلق ايدى القضاة فى الاخذ من اى مذهب اسلامي يشاؤون •

وقد تضمن قانون الاحوال الشخصية العراقي المسائل التالية :

أ ـ أحكام الزواج والطلاق •

ب ـ احكام الوصية والايصاء •

ج ـ احكام المواريث •

وقد نصت الفقرة (٢) من المادة الاولى على وجوب الرجوع الى احكام الشريعة الاسلامية الاكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون عند عدم النص •

اما في مصر :

فلا يختلف الامر فيها عنه فى العراق فيما يتعلق باعتمادها اعتمادا كليا على الشريعة الاسلامية فى هذه المجالات •

وقد تبين على مدى الزمن ان فى الاقتصار فى القضاء على ارجح الاقوال من مذهب ابى حنيفة مشقة كبيرة وذلك لعدة اسباب منها[٧٠] :

اولا : ان كثيرا من المسائل الخلافية فى هذا المذهب قد وقع فيها اختلاف فى ترجيح الاقوال ، او لم ينص فيها على ترجيح •

ثانيا : ان كثيرا من الحوادث ـ نظرا لما لابسها من تغير الظروف واختلاف الاحوال الاجتماعية ـ تدعو المصلحة الى ان يكون الحكم فيها بالمرجوح من مذهب ابى حنيفة ، او باحكام المذاهب الاخرى دفعا للمشقة ورفعا للحرج عن المتقاضين •

ثالثا : أحكام هذا المذهب متفرقة في الكتب بحيث لا يسهل على الجمهور الرجوع اليها •

---

(٧٠) الشريعة الاسلامية والقانون المدنى المصرى ص١٣٣ ـ عبدالميعم ادم •

ولهذه الاسباب كانت الحاجة ماسة الى وضع قانون شرعي منظم ، غير مقيد بمذهب امام معين ، موافق لحاجة العصر ومصالح الناس في حدود ما جاءت به الشريعة الاسلامية[٧١] .

وتنفيذا لذلك صدرت القوانين التي تعتبر الشريعة الاسلامية مصدرا تاريخيا اخذ المشرع المصري احكامها وادمجها ضمن نصوص القانون المدني .

وكانت المحاكم الشرعية ، التي تختص بنظر المنازعات المتعلقة بمسائل الاحوال الشخصية ، تنظر ايضا المنازعات المتعلقة باصل الوقف . وقد انتقل هذا الاختصاص الى دوائر الاحوال الشخصية بالمحاكم الوطنية بعد الغاء المحاكم الشرعية بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٩ .

وغني عن البيان ان دوائر الاحوال الشخصية تطبق مواد القوانين التي شرعت بهذا الشأن والمستمدة كليا من الشريعة الاسلامية وان كانت هذه القوانين قد استمدت من مذاهب اخرى غير مذهب الامام ابي حنيفة .

الا انها تختلف عن المحاكم العراقية المختصة بهذه المسائل في انها اذا لم تجد نصا يحكم المسائل المعروضة عليها فانها تطبق الرأي في مذهب ابي حنيفة ، وذلك طبقا للمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادر بها القانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١ وهذه المادة لا يزال العمل بها ساريا الى الآن ، اذ انها لم تلغ بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٩ القاضي بالغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية واحالة الدعاوى التي تكون منظورة امامها الى المحاكم الوطنية . وقد نصت هذه المادة على ما يلي :

« تصدر الاحكام طبقا للمدون في هذه اللائحة ولا رجح الاقوال من مذهب ابي حنيفة ماعدا الاحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب ان تصدر الاحكام طبقا لتلك القواعد »[٧٢] .

---

(٧١) احمد ابراهيم مجلة القانون والاقتصاد عدد نوفمبر سنة ١٩٢٧ .
(٧٢) وقد قضت محكمة النقض المصرية بما يؤيد ذلك في حكم حديث لها صدر في ١٩ يناير سنة ١٩٦٦ ، وفي حكم آخر صدر في ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ .

في حين نرى المحاكم الشـرعية العراقيـة قد اطلق قانون الاحوال الشخصية المرقم ١٨٨لسنة ١٩٥٩ يد قضائها لتطبيق اى مذهب من مذاهب الشريعة الاسلامية • فقد نصت الفقرة (٢) من المادة الاولى منه على مايلي :

« اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية الاكثرة ملاءمة لنصوص هذا القانون » •

ومن القوانين الخاصـة التي قنن فيها المشرع المصري بعض أحكام الشريعة الاسلامية ما يلي :

اولا :القانون الصادر فى ١٢ يوليه لسنة ١٩٢٠ وهو خاص باحكام النفقة وبعض مسائل الاحوال الشخصية كالتفريق بالعيب •

ثانيا : القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ وقد تناول مسـائل : الطلاق ، الشقاق بين الزوجين ، والتطليق للضرر ، والتطليق لغيبة الزوج او لحبسه ودعوى النسب ، ونفقة العدة ، والمهر ، وسن الحضانة ، واحكام المفقود •

ثالثا : القوانين المتعلقة بالاهلية والولاية على المال • حيث لـم يكن بالتقنين المدني القديم (الاهلي والمختلط) مواد تبين احكام الاهلية والولاية على المال • ومن ثم فقد كان يطبق فى شأنها ارجح الآراء من مذهب ابى حنيفة باعتبارها من مسائل الاحوال الشخصية ، وذلك وفقا للائحة ترتيب المحاكم الشرعية ، ـ على ما سبق بيانه ـ الى ان صدر ما يلي :

أ ـ قانون المجالس الحسبية فى ١٣ اكتوبر سنة ١٩٢٥ ، والقوانين المعدلة له ، فكانت المحـاكم تطبق أحكام القانون المذكور معدلة بالقوانين الاخرى وان لم تأخذ بالرأى الراجح من مذهب ابى حنيفة •

ب ـ وفى ١٣ يوليه سنة ١٩٤٧ صدر القانون رقم ٩٩ باصدار قانون المحاكم الحسبية ، ونص فى مادته الاولى على الغاء قانون المجالس الحسبة انف الذكر ، وعلى ان يستعاض عنه بقانون المحاكم الحسبيـة •

وقد نظم هذا القانون الاخير الاهلية وما يتعلق بالولاية على المال فى الكتاب الاول منه • اما فى كتابيه الاخريين فقد تحدث عن الاجراءات التي

تتبع امام المحاكم الحسبية والاحكام التي تصدر منها واثرها وطرق الطعن فيهـــا .

جـ بقي القانون المذكور ساريا الى أن صدر القانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٥٢ باحكام الولاية على المال . والذى نص فى مادته الثانيـة على ان يلغى الكتاب الاول من قانون المحاكم الحسبية ، وكذلك يلغى كل ما كان مخالفا للاحكام المقررة في النصوص المرافقة لهذا القانون .

وعلى ذلك فان مسائل الاهلية والولاية على المال يحكمها الآن القانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٥٢ واحكام القانون المدني الحالي فى المواد من (٤٤) الى (٤٨) وان اختلفت هذه الاحكام او تلك عن الرأي الراجح من مذهب ابى حنيفة واخذت من مذاهب اخرى فى الشريعة الاسلامية .

رابعا : قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ . وقد كانت وزارة العدل قد شكلت لجنة تقوم بوضع قانون شامل للاحوال الشخصية تختار احكامه من المذاهب الاسلامية تراعى فيه عادات الامة وتقاليدها وما يلائم حالهـا ويساير رقيها الاجتماعي وتحقيق ما تنطوى عليه الشريعة السمحة من يسر وخير ، وعلى ان يكون الاصل لها هو كتاب الاحكام الشـرعية للمرحوم قدري باشا المأخوذة عن مذهب الامام أبي حنيفة ، وقد قامت اللجنة المذكورة باعداد مشروعين أحدهما للمواريث ، والآخر للوصية . ثم صدر قانون المواريث المذكور . وقد استمدت بعض احكام قانون المواريث من الاصل ـ كتاب قدرى باشا ـ واخذت باقي الاحكام من المذاهب الاسلامية الاخرى .

خامسا: قانون الوصية رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ . وقد نهجت به اللجنة المكلفة بتشريعه منهجها في قانون المواريث آنف الذكر ، حيث لم تقتصر على مذهب الامام ابى حنيفة وانما استمدت بعض احكامه من المذاهب الاسلامية الاخرى .

سادسا : قوانين الوقف وهي على الترتيب التالي :

أ ـ القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ الخاص باحكام الوقف .

ب ـ القانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢ الخاص بالغاء نظام الوقف على غير الخيرات •

ج ـ القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣ بشأني النظر على الاوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات البر • والقوانين المعدلة له •

د ـ القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٧ المعدل بالقانون اقم ٢٧٣ لسنة ١٩٥٩ بتعديل المادة ٩٧٠ من القانون المدني •

ه ـ القانون رقم ٢٩ لسنة ١٩٦٠ ببعض احكام الوقف •

و ـ القانون رقم ١٥٢ لسنة ١٩٥٧ بتنظيم استبدال الاراضي الموقوفة على جهات البر العام والقوانين المعدلة له •

ز ـ القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بتعديل بعض احكام القانون رقم ٢٧٢ لسنة ١٩٥٩ بتنظيم وزارة الاوقاف ولائحة اجراءاتها •

هذه هي المجالات التي بقي الفقه الاسلامي المصدر الوحيد لها • حيث لم تجد البيئة العربية التي هي ربيبة الاسلام في القوانين والتشريعات الغربية ما تستبدل الفقه الاسلامي به • بل على العكس نرى ان كثيرا من التشريعات الغربية قد تراجعت مرغمة عما هي عليه في بعض الاحوال آخذة بما اخذت به الشريعة الاسلامية او شيء قريب منه •

وعلى هذا فان المزاحمة بين الفقه الاسلامي والتشريع الغربي انما هي على مسرح القوانين المدنية • وكما قلنا فان التشريعات المدنية العربية يمثلها ـ اليوم ـ تياران •

التيار الاول : التيار العراقي :

وهو الذي يعتمد على احكام الفقه الاسلامي اعتمادا غالبا حيث يعتبر سليل مجلة الاحكام العدلية ، فقد كانت القوانين المدنية العراقية ـ قبل صدور القانون المدني الجديد ـ تستقي احكامها من مصادر متفرقة • الا ان مجلة الاحكام العدلية كانت أهم تلك المصادر • وكانت المجلة تضم الاحكام الكلية ، والعقود المعينة ، وبعض قواعد الملكية والحقوق العينية • ومثل ذلك

ـ أيضا ـ قانون الاراضي : وهو قانون عثماني قديم ورثه العراق عن الدولة العثمانية ، وكان ينظم نوعا خاصا من الملكية ، هو حق التصرف في الاراضي الاميرية •

وكانت هناك تشريعات عراقية خاصة ،موروثة هي ايضا عن الدولة العثمانية ، تنظم الرهن التأميني •

اما رهن الحيازة فكان مصدره المجلة من حيث كونه عقدا من العقود المعينـة •

واما التسـجيل وشـهر الحقوق العينية في الطابو فقد اشـتملت على قواعدها تشريعات خاصة •

كما اشتملت قوانين الاجراءات على بعض القواعـد المدنية الهامة • كقانون اصول المحاكمات الحقوقية وقانون الاجراء وقانون المحاكم الصلحية •

وهذا التشتت موروث ايضا عن الدولة العثمانية التي كانت تلتزم في تشريعها المدني بوجه عام بالفقه الاسلامي الذي قننته في المجلة ، اضافة الى التشريعات المدنية الاخرى التي كانت تدعوها الضرورة الى تشريعها مستقلة عن المجلة كي لا يقال انها ادخلت على الفقه الاسلامي شيئا غريبا عنه • فلجأت الى تلك التشريعات الخاصة التي ذكرناها والتي ورثها العراق عنها •

وهكذا كانت الحالة التشريعية المدنية في العراق مضطربة اضطرابا لا داعي له •

ومن هنا كانت الدعوة الى تشـريع قانون مدني جديـد ينتظم هـذه التشريعات المبعثرة • فشكلت لجنة لهذا الغرض • وكان من بين اعضائهـا العلامة الفقيد الدكتور عبدالرزاق السنهوري الذي يقول في هذا (٧٣): « وقد واجهت هذه الحالة المضطربة عندما عهدت الي الحكومة العراقية مع لجنة من كبار رجال القانون في العراق في وضع مشروع لقانون مدني عراقي يلم شتات هذه التشريعات المبعثرة ويؤلف ما بين اجزائها ، وينسق ما بـين

---

(٧٣) القانون المدني العربي مجلة القضاء العراقية العددان الاول والثاني لسنة ١٩٦٢ •

نصوصها ، فاستبقينا كمصدر اول من مصادر القانون العراقي الجديد نصوص المجلة بعد تهذيب استعنا فيه بنصوص مرشد الحيران لصاحبه محمد قدري باشا ، واضفنا الى هذا المصدر ما جمعناه من التشريعات العراقية الخاصة كقانون الاراضي وقانون الرهن التأميني وقانون الطابو ، وانتزعنا الاحكام المدنية من قوانين الاجراءات وقرناها في مكانها من القانون المدني العراقي الجديد » •

وهكذا كان القانون المدني العراقي يرتكز على قاعدة صلبة من الفقه الاسلامي على وجه العموم • وقد جهد مشروع القانون في التنسيق بين الاحكام التي اشتمل عليها ، فالف بين ما استمد من الفقه الاسلامي وبين ما اشتق من غيره من المصادر ، على ان الغالب على القانون المدني العراقي هو اقتصاره على ما ابتدعته الشريعة الاسلامية ، مرتفعة فيه الى مستوى لا يقل عن مستوى القوانين الاخرى وخاصة القانون المدني المصري الجديد • ومن ذلك مثلا : « نظرية بطلان العقد » •

فعند فقهاء الشريعة الاسلامية : العقد يكون باطلا ، او فاسدا ، او موقوفا ، او نافذا ، او لازما • في حين نرى القانون المدني المصري ــ مقتديا في ذلك بالقوانين الغربية الحديثة ، يجعل العقد اما باطلا أو قابلا للابطال ، او صحيحا لازما او غير لازم • وقد قارن بين النظريتين كثير من شراح القانون بالشكل الذى تقرر منه : ان نظرية الفقه الاسلامي قد فاقت النظرية الغربية في الدقة والتدرج المنطقي وحسن الصياغة وقوة الصنعة • ومن ثم استبقاها القانون المدني العراقي ولم يعدل عنها الى النظرية الغربية •

التيار الثاني : القانون المدنى المصرى :

كان الاجانب المقيمون في مصر ــ بعد حصولهم على امتيازات خاصة بهم ــ يرفعون قضاياهم الى القنصلية التابعين لها للفصل فيها حتى عام ١٨٧٦ م حين صدر اول تقنين مصري مدني ، وكان خاصا بالاجانب المتمتعين بالامتيازات وقد سمي هذا القانون بـ : « القانون المدني المختلط » وكان

يسرى على المنازعات بين الاجانب او بينهم وبين المصريين •

وقد وضع هذا القانون محام فرنسي كان يقيم فى الاسكندرية باللغة الفرنسية وقد اقتبس هذا المحامي اغلب نصوصه من القانون المدني الفرنسي كما اقتبس بعض أحكامه الاخرى من القضاء الفرنسي والقانون الايطالي • ولم يكن حظ الشريعة الاسلامية منه الا النزر اليسير الذى لا يذكر •

وقد ترجم هذا القانون الى اللغة العربية بعد ذلك •

وفى سنة ١٨٨٣ صدر تقنين مدني آخر خاص بالمصريين والاجانب غير المتمتعين بالامتيازات الاجنبية وسمي بـ « القانون المدني الاهلي » وقد وضعه محامي ايطالي كان قاضيا انذاك فى محكمة الاسكندرية المختلطة وقد كتب فى هذين التشريعين بعض المختصين مقيما لها فقال :(٧٤) « فيه نقص ثم فيه فضول ، وهو غامض حيث يجب البيان ، مقتضب حيث تجب الافاضة، ثم هو يسترسل في التافه من الامر •• يقلد التقنين الفرنسي تقليدا أعمى ، فينقل كثيرا من عيوبه ، وهو بعد متناقض في نواح مختلفة ، ويضم الى التناقض اخطاء معينة » • ولم تجد كل التعديلات التي لحقت بهذين التشريعين فى اسباغ مسحة الاحترام عليهما •

ومن هنا شهدت مصر تواريخ متعددة لتشكيل العديد من اللجان من اجل تشريع قانون مدني مصري •

وفى ٢٨ من يونيه سنة ١٩٣٨ اصدر وزير العدل قرارا باسناد مهمة وضع المشروع التمهيدي للتقنين المدني الى الدكتور عبدالرزاق السنهوري والمسيو لامبير • مع مساعدين اخرين لهما • وفى ٢١ نوفمبر سنة ١٩٤٥ انجزت هذه اللجنة مهمتها ، وارسل المشروع الى مجلس الوزراء لاستصدار المرسوم بعرضه على البرلمان • ثم انهى مراحله بين مجلس الشيوخ ومجلس النواب • وفى ١٦ يوليو سنة ١٩٤٨ صدر المرسوم بالتصديق على القانون واصداره ونشر فى الوقائع المصرية بالعدد رقم ١٠٨ مكرر (أ) فى ٢٩/ من

---

(٧٤) المستشار عبدالستار ادم ، القانون المدني والشريعة الاسلامية ص١٥ •

نفس الشهر • وقد طبق فى ١٥ اكتوبر سنة ١٩٤٩ وهنا كانت الامتيازات الاجنبية قد الغيت ، وبسط القضاء الوطني ولايته على البلاد عامة •

وقد استقى القانون المدني الجديد أكثر أحكامه من القانون المدني الفرنسي أما بقية الاحكام وهي القليل منها فقد استقاها من القانون المدني المصري السابق ، ومن الفقه الاسلامي •

اذن فان القانون المدني المصري الجديد على الرغم من انه جاء ببعض الاحكام المستقاة من الشريعة الاسلامية والتي كان القانون السابق قد سطرها فانه بقي فى مجمله يمثل الثقافة القانونية المدنية الغربية لا الثقافة القانونية الاسلامية • ولا يمنع من التسليم بهذه الحقيقة ما جاء فى المادة الاولى منه بانه : « اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف ، فاذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية ، فاذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة » •

فاذا كانت هذه المادة قد جعلت الشريعة الاسلامية من بين مصادر القانون المدني المصري الجديد ، فانها جعلتها تأتي فى المكان الثالث بعد النصوص والعرف[٧٥] •

وقد كان لهذا الترتيب أثره المباشر في أحكام القانون المدني المصري حيث بقيت الاحكام المستمدة من الشريعة الاسلامية غريبة عن القانون لم تخرج به من دائرة التبعية للقانون الفرنسي • ومع هذا فان جعل الشريعة الاسلامية مصدرا ثالثا للقانون المدني المصري الجديد يعتبر فتحا للشريعة الغراء • خصوصا اذا علم ان الوقائع التي لا يعثر فيها القاضي على نص تشريعي او عرف ليست قليلة ، مما يجعل القاضي المصري يرجع كثيرا الى الشريعة الاسلامية يستلهم مبادئها فى كثير من الاقضية •

---

(٧٥) اذا كان المشرع العراقى قد فعل مثل هذا فى المادة الاولى من القانون المدنى ، فان الفرق بين التيارين يبقى كامنا فى النصوص ، اذ عمد المشرع العراقى الى استمداد كثير من القواعد من الفقه الاسلامى عن طريق المجلة ، بينما لم تجد من ذلك فى القانون المصرى الا القليل •

هذا بالاضافة الى أن بعضا من المواد الواردة في هذا القانون يمكن تخريجها بيسـر من احكام الشريعة الاسلامية •

أما ما استمده المشرع المصري من الشريعة الاسلامية مباشرة فهو على نوعـين :

وهي ما يلي :

النوع الاول : النظريات العامة

اولا : النزعة المادية او الموضوعية التي تميز الفقه الاسلامي • تلـك التي تستلزم الوقوف عند الارادة الظاهرة التي يكشف عنها اللفظ المستعمل• وذلك حفظا لثبات التعامل واستقراره • وعلى هذا فان العبرة فى الشـريعة الاسلامية ـ فى مضمار التعامل ـ بالارادة الظاهرة التي يشير اليها اللفظ ، لا بالارادة الباطنة •

وقد اقتفى المشـرع المصري اثر الشـريعة الاسلامية فى هذه الناحية فنظر الى العقد فى كثير من الفروض من خلال الارادة الظاهرة • فنصت المادة (٨٩) من القانون المدني المصري على انه : « يتم العقد بمجرد ان يتبادل طرفان التعبير عن ارادتين متطابقتين ، مع مراعاة مـا يقرره القانون فوق ذلك من اوضاع معينة لانعقاد العقد » •

وهكذا قطع القانون المذكور بايثار الارادة الظاهرة في هذا النص فلم يتطلب لانعقاد العقد توافق الارادتين ، بل استلزم تبادل التعبير عن ارادتـين متطابقتين[٧٦] •

ثانيا : مسؤولية عديم التمييز :

سبقت الشريعة الاسلامية كافة التشريعات فى الاخذ بنظرية تحمـل التبعة بصفة عامة • تلك التي ينادى بها الفقه الحديث طبقا لمقتضيات العدالة ومن هنا قرر فقهاء الشريعة انه : لو ان طفلا يوم ولد انقلب على مال انسان

---

(٧٦) راجع مجموعة الاعمال التحضيرية : ٩/٢ • والوسيط للسنهوري : ٥٦/١ و ١٨٣ •

فاتلفه لزمه الضمان .

ونصت المادة ٩١٦ من مجلة الاحكام العدلية على انه : « اذا اتلف صبي مال غيره فيلزمه الضمان من ماله ، فان لم يكن له مال ينتظر الى حال يساره ولا يضمن وليه » .

اما القانون المدني المصري الجديد فقد اقتفى اثر القانون القديم فى الاخذ بفكرة الخطأ ، ولم يأخذ بنظرية تحمل التبعة بصفة عامة . فقد نص فى المادة ١٦٣ على ان :« كل خطأ سبب ضررا يلزم من ارتكبه بالتعويض » .

وعلى هذا فان القانون المصري لم يرد فيه ما يجعل الانسان مسؤولا عن مخاطر ملكه التي لا يلابسها شيء من التقصير ، وانما اقام المسؤولية اولا على خطأ واجب الاثبات . فقد نص في المادة ١٦٣ على ان : « كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض » .

ومع ذلك فقد اقتبس هذا القانون نظرية تحمل التبعة من الشريعة الاسلامية وذلك فى حالة جزئية هي المنصوص عليها فى الفقرة الثانية من المادة ١٦٤ والتي تنص على ما يلي : « ٢ ــ ومع ذلك اذا وقع الضرر من شخص غير مميز ولم يكن هناك من هو مسؤول عنه ، او تعذر الحصول على تعويض من المسؤول جاز للقاضي ان يلزم من وقع منه الضرر بتعويض عادل مراعيا فى ذلك مركز الخصوم » .

وقد جاء فى الاعمال التحضيرية عن هذه الفقرة ان لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ وافقت عليها : « ولو ان حكمها مخالف للقواعد المعمول بها ، وانما تقضي بها العدالة وله سند في الشريعة الاسلامية في المادة ٩١٦ من المجلة »[٧٧] .

ثالثا : نظرية التعسف في استعمال الحق :

وهذه النظرية معروفة التفريعات فى الشريعة عن قاعدة لا ضرر ولا

---

(٧٧) راجع نظرية تحمل التبعة فى الفقه الاسلامي للدكتور محمد زكي عبد البر .

ضرار • كما سنذكره •وقد اقتبس القانون المدني المصري الحالي هذه النظرية من الشريعة الاسلامية وقننها في المواد التالية :

(م ٤) من استعمل حقه استعمالا مشروعا لا يكون مسؤولا عما ينشأ عن ذلك من ضرر » •

(م ٥) يكون استعمال الحق غير مشروع في الاحوال التالية :

أ ـ اذا لم يقصد به سوى الاضرار بالغير •

ب ـ اذا كانت المصالح التي يرمي الى تحقيقها قليلة الاهمية بحيث لا تتناسب مع ما يصيب الغير من ضرر بسببها •

جـ ـ اذا كانت المصالح التي يرمي الى تحقيقها غير مشروعة •

رابعا : نظرية حوالة الدين :

وحوالة الدين التي تتم باتفاق بين المدين وشخص آخر يتحمل عنه الدين • وهي لم يكن منصوصا عليها في التقنين المدني القديم • وعلى هذا فهي نظام استحدثه القانون المدني الجديد واقتبسه من الشريعة الاسلامية وهو نظام اسلامي بحت وان كان له نظير في بعض التشريعات الاجنبية • وقد نص القانون المذكور على حوالة الدين في المواد من ٣١٥ ـ الى ـ ٣٢٢ •

ونجد ان أغلب هذه المواد منقولة عن مجلة الاحكام العدلية من مذهب الامام ابي حنيفة •

خامسا : نظرية الظروف الطارئة :

وهي نظرية معروفة ومسلم بها في الشريعة الاسلامية • وتعرف فيها باسم : « العذر » وهي نظرية واسعة وضع لها فقهاء الشريعة اساسا مرنا وهو : ان كل عذر لا يمكن معه استيفاء الامر المتعاقد عليه الا بضرر يلحق المتعاقد في نفسه او ماله يجيز فسخ العقد •

والعذر عند الفقهاء اما ان يرجع للعين المؤجرة كمن استاجر حماما

في قرية مدة معلومة فنفر الناس ووقع الجلاء فلا تجب الاجرة •

واما ان يرجع للمؤجر كان يلحقه دين فادح لا يجد له قضاء الا من ثمن العين المؤجرة ، فيكون الدين عذرا في فسخ الاجارة . واما ان يرجع الى المستأجر • كان يسافر لافلاسه او ينقل من حرفة الى اخرى او نحو **ذلـك •**

والقانون المصري القديم لم يشر مطلقا الى هذه النظرية • اما القانون الجديد فقد اخذ بها مستهديا باحكام الشريعة الاسلامية وقد جرى نص المادة ١٤٧ كما يلي :

١ ـ العقد شريعة المتعاقدين فلا يجوز نقضه ولا تعديله الا باتفاق الطرفين ، او للاسباب التي يقررها القانون •

٢ ـ ومع ذلك اذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها ان تنفيذ الالتزام التعاقدي وان لم يصبح مستحيلا صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة جاز للقاضي تبعا للظروف وبعد موازنة بين مصلحة الطرفين ان يرد الالتزام المرهق الى الحد المعقول ، ويقع باطلا كل اتفاق على خلاف ذلك •

وهناك مواد اخرى في القانون المدني الجديد تطبق نظرية الظروف الطارئة كالفقرة الثانية من المادة ٣٤٦ الخاصة بحق القاضي في تأجيل الدين اذا كانت ظروف المدين تستدعي ذلك •

وكالمادة ٦٠٨ الخاصة بعض أحكام الاجارة والظروف الطارئة المقتضية لفسخها قبل انتهاء مدتها[٧٨] •

النوع الثاني : الاحكام التفصيلية :

اما الاحكام التفصيلية التي استقاها القانون المصري من الشريعة الاسلامية فهي كما يلي :

اولا : بعض احكام البيع • ونوجزها فيما يلي :

---

(٧٨) راجع ما سيأتي ص : ٢٢٦ •

أ ـ حكم الفقرة الاولى من المادة (٤١٩) والتي تنص على انه :
يجب أن يكون المشتري عالما بالمبيع علما كافيا ، ويعتبر العلم كافيا اذا اشتمل العقد على بيان المبيع واوصافه الاساسية وبيانا يمكن من تعرفه » •
ويشتمل هذا النص على حكم خيار الرؤية الثابت فى الشريعة الاسلامية •

ب ـ حكم المادة (٤٢٠) الخاص بالبيع بالعينة والتي تنص على انه :
١ ـ اذا كان البيع بالعينة وجب ان يكون المبيع مطابقا لها •
٢ ـ واذا تلفت العينة او هلكت فى يد احد المتعاقدين ولو خطأ ، كان على المتعاقد بائعا او مشتريا ان يثبت ان الشيء مطابق للعينة او غير مطابق » •
وهذا الحكم قريب مما تناولته المادة ٢٨١ من مرشد الحيران •

جـ ـ حكم المادة (١٣١) المتعلق بالتصرف فى التركات المستقبلة • فنصت على ان التعامل فى تركة انسان على قيد الحياة باطل ولو كان برضاه الا فى الاحوال التي نص عليها القانون •
وهذا الحكم مستمد من الشريعة الاسلامية التي منعت التصرف فى الاموال المستقبلة الا فى الوصية • والوصية من الحالات التي اجاز القانون التصرف بالتركة على اساسها •

د ـ حكم المادتين (٤٣٧ ـ ٤٣٨) الخاصتين بهلاك المبيع ، وجعل تبعة الهلاك على البائع لحين التسليم • وهو مقتضى قواعد الشريعة الاسلامية • وعلى هذا نصت المواد (٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨) من مرشد الحيران •

هـ ـ حكم المادة (٤٢٧) الخاص بضمان العيب الخفي او العيب القديم وهي مقتبسة من الشريعة الاسلامية • وقد جاء هذا الحكم فى المواد من (٤٨١) الى (٤٣٠) من مرشد الحيران •

و ـ حكم المادة (٤٥٨) الخاص بحق البائع في حبس المبيع حتى يفي المشترى بالثمن •

وهو حكم مستمد من الشريعة الاسلامية • كمانصت على ذلك المواد من (٣٦٠) الى (٣٦٤) من مرشد الحيران •

ز ـ حكم المادتين (٤٧٧ ـ ٤٧٨) الخاصتين ببيع المريض مرض الموت •

وهو حكم مستمد من الشريعة الاسلامية كما جاء ذلك فى المواد من (٢٦٤) الى (٢٦٧) من كتاب مرشد الحيران •

ثانيا : احكام الهبة :

أ ـ حكم المادة (٤٨٧) الخاص بركنية القبول فى الهبة •

ب ـ حكم المادة (٤٨٨) الخاص بكون القبض ليس شرطا فى صحة الهبة • وانها تتم بالقبول والايجاب الا اذا كانت فى المنقول •

ج ـ حكم المادة (٤٩٢) الخاص ببطلان هبة الاموال المستقبلة •

ويلاحظ على هذه المواد انها حسمت خلافا وقع فى احكامها بين فقهاء الشريعة الاسلامية فاخذت برأى دون آخر •

ثالثا : احكام الايجار :

اقتبس المشرع المصري من الشريعة الاسلامية بعض احكام الايجار فى المواد من (٦٢٨) الى (٦٣٤) خاصة فيما يتعلق باحكام ايجار الوقف ، واحكام ايجار الاطيان الزراعية •

واغلب هذه المواد مأخوذة من كتاب الاجارة فى مرشد الحيران المادة (٤٧٠) وما بعدها •

رابعا : التزامات الجوار :

اقتبس المشرع المصري التزامات الجوار من الشريعة الاسلامية فنصت المادة (٨٠٧) على ما يلي :

« على المالك ألا يغلو في استعمال حقه الى حد يضر بملك الجار • وليس للجار أن يرجع على جاره في مضار الجوار المألوفة التي لا يمكن

تجنبها ، وانما له أن يطلب ازالة هذه المضار اذا تجاوزت الحد المألوف على أن يراعى في ذلك العرف وطبيعة العقارات ، وموقع كل منها بالنسبة الى الآخر ، والغرض الذي خصصت له ، ولا يحول الترخيص الصادر من الجهات المختصة دون استعمال هذا الحق » •

وهذا النص شقيق المادة (١٢٠٠) من مجلة الاحكام العدلية ، والمواد (٦٠ ، ٦١ ، ٦٢) ، من كتاب مرشد الحيران •

خامسا : الحائط المشترك وملكية الطبقات :

نص القانون المدني القديم (الاهلي والمختلط) على حكم الحائط المشترك في المادة (٣٨) منه وقد اخذ هذا الحكم من الشريعة الاسلامية ونص المادة هو : « ليس للجار ان يجبر جاره على اقامة حائط او نحوه على حدود ملكه ، ولا ان يعطيه جزءا من حائطه او من الارض التي عليها الحائط المذكور » •

فجاء القانون الحالي فاستبقى هذ الحكم واستكمله باحكام اخرى من الشريعة الاسلامية في المواد من (٨١٤) الى (٨١٨) وبمقارنة نصوص هذه المواد بنصوص كتاب مرشد الحيران يتبين المدى البعيد لاقتباس تلك الاحكام من الشريعة الاسلامية •

اما ملكيةالطبقات والشقق المختلفة والمشتملة على ملكية شائعة شيوعا اجباريا هي اجزاء البناء المعدة للاستعمال المشترك للجميع ، فقد ابقى القانون المدني الحالي ما نص عليه القانون القديم وزودها بعض الاحكام التفصيلية المستقاة من الشريعة الاسلامية والقضاء المصري • واهم المواد في القانون الحالي المستقاة من الشريعة الاسلامية هي الاحكام الخاصة بالعلو والسفل المنصوص عليها في المواد من (٨٥٩) الى (٨٦١) •

سادسا وسابعا : بعض احكام الشفعة والحجر

هذه هي اهم الاحكام التفصيلية التي استقاها المشرع المصري من

الشريعة الاسلامية فضمنها القانون المدني الجديد •

الاسباب الموجبة لكل من التيارين :

اذا كان المشرع العراقي قد اعتمد اعتمادا اساسيا على الفقه الاسلامي والمشرع المصري قد اخذ منه بقدر معلوم فما هي الاسباب الموجبة لكل من الاتجاهين ؟ •

جاء في مذكرة لجنة تقنين القانون المدني الموسعة في العراق سنة ١٩٣٦ ما يلي :

« ان الفقه الاسلامي لايقل – من حيث رقي المبادىء وسمو المنطق القانوني – عن اعظم النظم القانونية تقدما ، وهو قابل للتحوير بحيث يتمشى مع احدث النظريات القانونية ، وما دام لنا هذا التراث العظيم ، فمن السفه ان نبدده ، ثم نلتمس ما في ايدي الغير ••• »

« ••• وقد رؤي ان يكون المشروع مثالا لما ينبغي ان يكون عليه التقنين المدني في البلاد العربية ، فجعل مزاجا متالفا يجمع قواعد نقلت عن الشريعة الاسلامية ، وقواعد نقلت عن التقنينات الغربية ، وهو بتكوينه هذا يحكم التنسيق بين هذين المصدرين ، فيتسع لمواجهة اوضاع الحضارة الحديثة ويستحث الجهود لدراسة الفقه الاسلامي دراسة مقارنة ترده الى ربيع حياته ، وتمكنه من مسايرة هذه الاوضاع ، ومتى تم احياء الفقه الاسلامي على النحو المتقدم ، مهد السبيل للقانون المدني العربي ،فما من شك في ان هذا الفقه يصبح مصدرا يفيض بالحياة والحركة ، ويكون خليقا بان يؤسس عليه وحده تقنين يصبح مصدرا يفيض بالحياة والحركة ويكون خليقا بأن يؤسس عليه وحده تقنين مدني من أحدث طراز ••• » (٧٩)

اما الاتجاه المصري فقد قيل فيه :

« ••• كان التقنين القديم يشتمل على احكام اخذها من الفقه

---

(٧٩) الدكتور عبدالمجيد الحكيم – نظرية العقد ص١١–١٤ •

الاسلامي فاستبقاها التقنين الجديد ، بعد ان هذب النصوص القديمة وصحح ما انطوت عليه من اخطاء .. وقد استحدث التقنين الجديد احكاما اخرى استمدها من الفقه الاسلامي ، وبعض هذه الاحكام الجديدة هي مبادىء عامة ، وبعضها مسائل تفصيلية ... وقد نصت المادة الاولى من التقنين الجديد على انه : « اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف فاذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية ، فاذا لم توجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة ... وتبين من ذلك ان الشريعة الاسلامية هي المصدر الرسمي الثالث للقانون المدني وهي اذ اتت بعد النصوص التشريعية والعرف فهي تسبق مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة ، ولا شك ان ذلك يزيد كثيرا في اهمية الشريعة الاسلامية ويجعل دراستها دراسة علمية في ضوء القانون المقارن امرا ضروريا ، لا من الناحية النظرية الفقهية فحسب بل كذلك من الناحية العملية التطبيقية ، فكل من الفقيه والقاضي اصبح الآن مطالبا ان يستكمل احكام القانون المدني فيما لم يرد فيه نص ولم يقطع فيه عرف بالرجوع الى احكام الفقه الاسلامي ... اما جعل الشريعة الاسلامية هي الاساس الاول الذي يبنى عليه تشريعنا المدني ، فلا يزال امنية من اعز الاماني التي تختلج في الصدور وتنطوي عليها الجوانح ، ولكن قبل ان تصبح هذه الامنية حقيقة واقعة ينبغي ان تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الاسلامية ، في ضوء القانون المقارن . ونرجو ان يكون من وراء جعل الفقه الاسلامي مصدرا رسميا للقانون الجديد ما يعاون على قيام هذه النهضة »[٨٠] .

وجاء في المذكرة الايضاحية لمشروع القانون المدني المصري : « اما التنويه بمبادىء الشريعة الاسلامية فهو تجديد قصد به قضاء حق هذه الشريعة ، لا بوصفها مصدرا تاريخيا لشق من قواعد المشروع فحسب ، بل بوصفها مثلا فريدا من مثل الصياغة الفنية الرائعة . واذا كانت الشريعة

---

(٨٠) مجموعة الاحكام التحضيرية لمشروع القانون المدني المصري ١/ ٨٥-٨٩ .

الاسلامية قد ظهرت بمكانة بارزة في فقه القانون المقارن وسبقت أرقى التقنينات الحديثة الى الكشف عن نظرية التعسف في استعمال الحق وغيرها من النظريات الخلقية النزعة ، فما احراها ان تكون مصدرا يستلهمه القاضي المصري ، ولا سيما ان اكثر احكام المشروع يمكن تخريجه على احكام الشريعة الاسلامية في مذاهبها المختلفة دون عناء » •

المؤثرات العامة في كلا الاتجاهين :

تأثر المشرعان (العراقي والمصري) فيما ذهب اليه كل منهما بظروف البيئة والحالة التشريعية التي كانت سائدة فيها •

فلقد ورث المشرع العراقي حالة تشريعية من الدولة العثمانية كما سبقت الاشارة اليها •فلما دعت الحاجة الى تشريع قانون مدني يلم شتات تلك الحالة التشريعية المبعثرة كان لزاما على اللجنة التي انيطت بها تلك المهمة ان تأخذ بين الاعتبار وضع البلاد التشريعي السابق، فاستبقت نصوص المجلة مصدرا اولا من مصادر القانون العراقي بعد تهذيب استعانت فيه بنصوص مرشد الحيران لقدري باشا ، واضافت الى ذلك ما جمعته من نصوص التشريعات العراقية الخاصة ، كقانون الاراضي وقانون الرهن التأميني وقانون (الطابو) •

وهكذا ولد القانون المدني العراقي في هذه البيئة والذي جاء متميزا عن التشريع المصري وعن سائر التشريعات الحديثة • كما سنتكلم عن وجه هذا التميز بعد قليل •

اما المشرع المصري ، ـ الذي لم يشأ ان يخطو خطوة حاسمة في جعل القانون المدني مشتقا في مجموعه من الفقه الاسلامي ـ فانه اتبع سياسة الاناة والتبصر ، وقدكان هو الآخر متأثرا بالبيئة والحالة التشريعية السابقة للتشريع المدني الجديد ، فقد وجد المجتمع المصري محكوما منذ قرابة قرن بقوانين مدنية غربية باعدت ـ تشريعا ـ بينه وبين الفقه الاسلامي ، فاصبح الرجوع فجأة الى الفقه الاسلامي عسيرا لما يحدث من قلقلة في التعامل ، ومن بلبلة

في التفكير القانوني ، ومع ذلك فقد رأى المشرع المصري ان يتقدم خطوة نحو الشريعة الاسلامية •

مقارنة بين الاتجاهين :

اذا كان المشرع المصري قد بقي متربصا حتى يأخذ الفقه الاسلامي باسباب التطور ، ويكتمل له هذا التطور ليمكن حينئذ ان تصبح الثقافة المدنية المصرية ثقافة اسلامية : فان المشرع العراقي قد اخذ زمام المبادرة واخذ على عاتقه مهمة عرض هذا التراث الفقهي العريق على الناس واضعا اياه في موقع المواجهة ليكون ذلك ادعى الى تطوره ، واسرع •

ومن هنا كان القانون المدني العراقي الجديد اول قانون مدني حديث يتلاقى فيه وجها لوجه وعلى قدم المقارنة والمفاضلة : الفقه الاسلامي والفقه الغربي الحديث وبقدر متساو في الكم والكيف •

وقد اعتبر الاستاذ الدكتور السنهوري هذه التجربة من اخطر التجارب في تاريخ التقنين المدني الحديث ، فهو يقول[٨١] :

« ان الشريعة الاسلامية منذ ان ركدت طوال القرون الماضية وغلق باب الاجهاد فيها اصبحت شريعة قديمة من طراز القانون الروماني : لم تهب عليها ريح الاصلاح الا في مرحلة اولى يوم قننت احكامها في نصوص تشريعية على نسق التقنينات الغربية في المجلة وفي مرشد الحيران • وها نحن الآن في مرحلة ثانية يخطوها القانون العراقي الجديد • وقد وضع هذه الاحكام المقننة من الفقه الاسلامي الى جانب نصوص القوانين الغربية ممثلة في القانون المصري الجديد • فلسنا مغالين اذا قلنا :ان تجربة القانون المدني العراقي تعد من اخطر التجارب في تاريخ التقنين • فهذه احكام الفقه الاسلامي قننت في نصوص واضحة ووضعت الى جانب نصوص القوانين الغربية ، وبذلك تم جمع الفقه الاسلامي والقوانين الغربية على صعيد

---

(٨١) نحو قانون عربي موحد ص٢٢ ٠

واحد ، فمكن لعوامل المقارنة والتقريب من ان تنتج اثرها ، ومهد المرحلة الثالثة والاخيرة في نهضة الفقه الاسلامي يوم يصبح هذا الفقه الاسلامي مصدرا لاحكام مدنية حديثة تجارى مدنية العصر وتساير القوانين واكثرها تقدما ورقيا » •

الحلقة المفقودة في كلا الاتجاهين :

كان للمشرع في التيارين دور لو أحسن القيام به لكنا قد خطونا خطوة واسعة على طريق الاستقرار التشريعي المنشود •

فقد كان على المشرع العراقي ـ وهو في سبيله الى اتخاذ الفقه الاسلامي مصدرا اساسيا للقانون المدني الجديد ـ ان يبادر الى تحديد الدوافع التي دفعته الى هذا الاتجاه تحديدا يجعله ، يقدم لنا مقارنة علمية موضوعية للمبادىء العامة والقواعد الكلية التي تتفرع عليها الاحكام التفصيلية بين الفقه الاسلامي والفقه الغربي اخذا بنظر الاعتبار ، اختلاف البيئة واحتياجات الامة المنبعثة من واقعها وتاريخها ، تمشيا مع المبدأ الاساسي في التشريع القائم على اختلاف الزمان والمكان والظروف • وحينئذ يمكن ان يكون قد اسهم في جعل مصدرية الفقه الاسلامي للتشريع المدني ضرورة تقتضيها المصلحة المجردة عن التقليد او التعصب او التأثر باى مؤثر كان على حسابها •

اما المشرع المصري فقد كان عليه ـ وهو في سبيله الى اتخاذ الثقافة التشريعية الغربية اساسا متينا للتشريع الجديد ـ ان يبادر هو الآخر الى تحديد دوافعه الى جعل الفقه الاسلامي مصدرا ثالثا ، مبررا اتجاهه هذا بما يجعله مدارا للمصلحة الحاضرة التي يمكن ان يخل بها الفقه الاسلامي لو كان هو المصدر الاول لتشريعه المدني • وفي كلا الحالين ـ بعدها ـ يمكن للاخرين المعنيين بالامور التشريعية ان يوازنوا او يقارنوا بعد ان يكونوا قد اقتنعوا فعلموا ، او انكروا فاجابوا •

ولو قدر لهذه الحلقة المفقودة ان تتم ، ولذلك الدور المنسي ان يلتئم

لانتقل الفقه الاسلامي من مرحلته التمهيدية التي هو عليها الآن الى مرحلة نهائية فى احضان العناية والتجديد •

ولكانت تلك مهمة تشريعية قد اكتملت حيث يلزم لها بعد ذلك مهمة المشرع العربي اللاحقة وهي مهمة التنفيذ والصياغة •

الا ان تركها واغفالها حتى اليوم جعلها تتحول من مهمة المشرع العربي فى الماضي او الحاضر ، الى مهمته فى المستقبل كما سنشير الى ذلك فى وقته •

مهمة المشرع في المستقبل

مما سبق يتبين جليا ان الفقه الاسلامي قد خطى الخطوة الاولى وهو فى طريقه الى ان يكون المصدر الرئيسي للتشريع فى المستقبل • تلك الخطوة التي جعلت منه مصدرا معترفا به للتشريع الحديث في هذا العصر •

ولا يبقى بعد هذا الا الخطوة الثانية والاخيرة ، وهي ان يكون للبلاد العربية تشريعات موحدة تشتق رأسا من الشريعة الاسلامية • هذه الامنية التي هي مدار همة المشرع العربي ومهمته •

الا ان الخطوة الثانية التي هي مهمة المشرع العربي في المستقبل • تقتضي عمل الفقه الاسلامي عملا جديدا يجعله قادرا على تلبية الحاجات التشريعية للمجتمع العربي بشكل مؤثر وفعال •

ولكن ما هي طريقة العمل فى هذا الفقه ليصل الى الهدف الذى نسعى اليه ؟

لقد اتفقنا على ان الفقه الاسلامي هو فقه محض ، لا تقل عراقته ـ في ذلك ـ عن عراقة القانون الروماني ، وهو لايقل عنه في دقة المنطق ومتانة الصياغة والقابلية للتطور ، وعلى هذا وبدون شك فهو صالح ان يكون قانونا عالميا اليوم وغدا كما كان قانونا عالميا يوم امتدت دولة الاسلام من اقصى البلاد الاسيوية الى ضفاف المحيط الاطلسي •

وكما انبت القانون الروماني ـ بعد ان احييت دراسته فى العصور

الوسطى ـ القوانين اللاتينية والقوانين الجرمانية الحديثة وهي القوانين التي تعيش اوربا اليوم فى ظلها ، كذلك الفقه الاسلامي اذا احييت دراسته وانفتح فيه باب الاجتهاد ، فانه جدير بان ينبت قانونا حديثا لا يقل فى الجدة وفي مسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية ، ويكون هذا القانون مشتقا من الفقه الاسلامي اشتقاق هذه القوانين الحديثة من القانون الروماني[٨٢] ٠

الا ان هذا الهدف سيبقى بعيد المنال ما لم تتوفر له الاسباب وتتظافر عليه الجهود بالقدر الذى توفر للقانون الروماني فى هذا السبيل ٠ فلا بد اذا من النهوض بدراسة الفقه الاسلامي ليشمل جميع النواحي اللازمة لهذا الشأن ٠ وهي مهمتنا فى المستقبل ٠ تلك المهمة التي اقترح لها الخطوات التاليـة :

اولا : دراسة الفقه الاسلامي دراسة جديدة :

لقد جاء على لسان رجال القانون المعاصرين اكثر من اقتراح لاوجه التجديد فى دراسة الفقه الاسلامي تهدف كلها الى انصاف هذا الفقـه ، والوفاء له بخدمته الخدمة التي يستحقها ، ولقد رأيت ان افضل ما قدم بهذا الصدد هو ما سطره استاذنا الدكتور عبد الرزاق السنهورى ، فى بحثه « القانون العربي الموحد » فهو يقول[٨٣] : « الاساس فى هذه الدراسة ان تكون دراسة مقارنة فيدرس الفقه الاسلامي فى ضوء القانون المقارن ٠ ويعنى فى هذه الدراسة بامرين جوهريين :

اولهما : ان تدرس نشأة الفقه الاسلامي دراسة دقيقة ، فيبحث كيف تكون هذا الفقه على مر الزمن وكيف تطور ، وبخاصة فى العصور التي سبقت عصر المذاهب الكبرى الاربعة ٠

ثانيهما ان تدرس مذاهب الفقه الاسلامي المختلفة : السني والشيعي

---

(٨٢) الدكتور السنهورى فى بحثه : القانون العربى الموحد ص٢٣ـ٢٤ ٠
(٨٣) ص ٢٧ ـ ٢٨ ٠

والخارجي والظاهري وغير ذلك من المذاهب الاخرى دراسة مقارنة لتستخلص منها وجوه النظر المختلفة ، ولتتركز هذه الوجوه في تيارات التفكير القانوني •

ثم تتبلور في اتجاهات عامة ، وتستكشف من وراء كل هذا قواعد الصناعة الفقهية الاسلامية ، ثم تقارن هذه الصناعة بصناعة الفقه الغربي الحديث ، حتى يتضح ما بينهمامن الفروق ووجوه الشبه وحتى نرى اين وقف الفقه الاسلامي ، لا في قواعده الاساسية ومبادئه ، بل في احكامه التفصيلية ، وفي تفريعاته فتمتد يد التطور الى هذه التفصيلات على اسس تقوم على ذات الفقه الاسلامي ، وطرق صياغته ، واساليب منطقه •

وحيث يحتاج الفقه الاسلامي الى التطور : يتطور • وحيث يستطيع ان يجاري مدنية العصر : يبقى على حاله دون تغيير •

وهو ـ في الحالين ـ فقه اسلامي خالص ، لم تداخله عوامل اجنبية فتخرجه عن اصله •

ومن ثم تكون موضوعات البحث الاساسية في دراسة الفقه الاسلامي هي :

(أ) تاريخ الفقه الاسلامي • وبخاصة قبل عصر المذاهب •

(ب) اصول الفقه الاسلامي • على ان يعاد البحث في النظرة التقليدية لهذه الاصول •

(ج) مقارنة مذاهب الفقه الاسلامي المختلفة فيما بينها •

(د) مقارنة الفقه الاسلامي بالقوانين الغربية الحديثة •

ولا أظن أحدا يشك انه بهذا الذي اقترحه الدكتور السنهوري يتحقق السبيل الامثل للحصول على الغاية من دراسة الفقه الاسلامي بهذا الشكل : فيتجدد شباب هذا الفقه ، ليساير ركب الحياة المتطورة فيفرض نفسه بعدئذ للتطبيق وهو صالح له تمام الصلاحية • فيسلك الفقه الاسلامي حينئذ ذات الطريق الذي سلكه قبله الفقه الروماني في العصور الوسطى ، فينبثق

التشريع العربي من الفقه الاسلامي كما يجب ان يكون دائما • مثلما انبثقت الشرائع اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الروماني •

وسوف نجد عند دراستنا لهذا الفقه على نحو ما تقدم انه من الخصوبة والثراء بحيث سنكون به جد اغنياء ومستقلين عن اى تشريع آخر فيما عدا الصياغة والتركيب الذى قد ينقصنا وينقصه عما هو عليه فى الفقه الغربي •

وفى سبيل التدليل على ثراء الفقه الاسلامي وخصوبته اورد مقارنة سريعة بين احدث النظريات الفقهية الغربية فى القرن العشرين والتي لايزال الغرب يتيه غرورا باكتشافها وانفراده بالتوصل اليها ، وبين ما جاءت به الشريعة الاسلامية منها ، وكيف انها كانت السباقة الى تشريعها مع مراعاة الفرق الزمني الهائل بين الجانبين •

وسوف اقتصر على بعض النظريات التي أخذ بها المشرع المصري والتي اشرنا اليها اجمالا عند كلامنا عن الاحكام التي اخذ بها هذا المشرع فى القانون المدني المصري الجديد من الشريعة الاسلامية •

النظرية الاولى : التعسف فى استعمال الحق :

فاذا عقدنا مقارنة اولية وسريعة بين هذه النظرية فى التشريعين لوجدنا انها فى الشريعة الاسلامية اكثر تقدما منها فى كثير من القوانين الغربية •

فهي فى الشريعة الاسلامية لا تقتصر على المعيار الشخصي الذى اقتصرت عليه اكثر القوانين الغربية ، بل تضم اليها معيارا ماديا ، وتقيد كل حق بالغرض الاجتماعي والاقتصادى الذى قرر من اجله • ومن اهم تطبيقات هذه النظرية فى الشريعة الاسلامية : حقوق الجوار • وقد لخصها صاحب كتاب مرشد الحيران فى المواد من (٥٧) الى (٦٣) • وهي تلتقي مع ارقى ما قررتهالقوانين الحديثة من المبادىء فى حقوق الجوار •

النظرية الثانية : الظروف الطارئة :

وهي نظرية حديثة اخذ بها القضاء الادارى الفرنسي ، وخفف بها من

جمود نظرية القوة القاهرة ، فعنده ان الالتزام اذا اصبح مرهقا للمدين بسبب ظروف طارئة لم يحسب لها حسابا وقت التعاقد ، فان هذا يسوغ له ان يطلب التخفف من التزامه ، فالتزام المدين لم ينقض باستحالة التنفيذ • لان التنفيذ لا يزال ممكنا ، وانما خفف لانه اصبح مرهقا عسيرا •

وتقابل هذه النظرية فى القضاء الفرنسي : نظرية الضرورة فى الشريعة الاسلامية • وهي نظرية فسيحة المدى ، خصبة النتائج ، تتسع لنظرية الظروف الطارئة ، وتزيد عليها[٨٤] •

ومن اهم تطبيقات نظرية الضرورة ، مبدأ : « العذر لفسخ الايجار » ويتلخص هذا المبدأ في أن عقد الايجار ينفسخ للعذر الطاريء • وقد أسهب الفقهاء فى هذا المبدأ بما لا يجعل مكانا للمزيد ، ولمن اراد التأكد والاطلاع اذكر المصادر التالية :

(أ) بدائع الصنائع الجزء ٤ صفحة ١٩٧ •

(ب) الفتاوى الهندية الجزء ٤ صفحة ٤٦٣ •

فقد جاء فى المصدر الاولى ما نصه : « عقد الايجار ينفسخ للعذر الطاريء ، وذلك لان الحاجة تدعو الى الفسخ عند العذر • لانه لو لزم العقد عند تحقق العذر : للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد ، فكان الفسخ فى الحقيقة امتناعا من التزام الضرر » •

وقد وضع الفقهاء للعذر معيارا مرنا لتحديد الاعذار المسقطة للالتزام ، فقال ابن عابدين فى حاشيته (٧٦/٥) : « والحاصل ان كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه الا بضرر يلحقه فى نفسه او ماله يثبت له حق الفسخ » •

هذا غيض من فيض من النظريات التشريعية في الفقه الاسلامي التى لم يتوفر لها من يخرجها من مكامنها فى بطون المطولات الفقهية ، كما لم يتسن لها من الخدمة ما تسنى للفقه الغربي •

---

(٨٤) السنهورى : من المجلة الى القانون المدنى العراقى الجديد •

فهي لو توفر لها من ذلك شيء لتبين مدى صحة الرأي القائل باشتمال الشريعة الاسلامية على العناصر التي تؤهلها للحياة والتطور ، حيث لا يبقى بعد ذلك وجه لسماع دعوى القائلين بان الشريعة الاسلامية قد تضيق عن سد حاجات ما استجد من جوانب الحياة المدنية .

ذاك ان ما قدمناه من الكلام عن طبيعة مصادر الفقه الاسلامي التي تشمل المصالح المرسلة ، والقياس ، وسد الذرائع : خير جواب . خاصة وان هذه المصادر تعتمد على المصدر التشريعي المعترف به في الشريعة الاسلامية وهو « الاجماع » هذا المصدر الذى لم ندرك حتى اليوم خصوبته ومقدار ما يستطيع ان يمد هذا الفقه الاسلامي من عوامل التطور .

ثانيا : هدم الجدران المعوقة بمعاول الشريعة نفسها :

يظن بعض المشتغلين بالعلوم القانونية ان هناك بعض الجدران التي تعوق تطبيق الشريعة الاسلامية وتحول دون اتخاذها مصدرا رئيسيا للتشريع في الوقت الحاضر . وعذر هذا الفريق من اصحاب الفكر القانوني هو عدم اطلاعهم على القابليات الواسعة والمتطورة في النظام القانوني في الفقه الاسلامي . ولقد اعترف الدكتور عبد الرزاق السنهوري بهذه الحقيقة ، فقد كان يبدى في مجالسه الخاصة اسفه الشديد على وقوفه فيما مضى من الزمن موقف المعارضة من الشريعة الاسلامية ، وجنوحه الى الفقه الغربي . ولم يكن له من سند في ذلك الا عدم اطلاعه على الفقه الاسلامي .

فلما اتيح ذلك ـ بعد ان كلف بوضع مشروع القانون المدني العراقي الجديد ـ بهره ما وجد في هذا الفقه الاسلامي من كنوز لا ينقصها الا الغواص الماهر . فهو يقول بعد ذلك(٨٥) : « فاتاح لي اطلاعي على نصوص الفقه الاسلامي ، سواء كانت مقننة في المجلة ومرشد الحيران او كانت

---

(٨٥) من المجلة الى القانون المدني العراقي ص ٢٦ .

معروضة عرضا فقهيا في امهات الكتب وفي مختلف المذاهب : ان الحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الاصالة والابداع ، وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور » .

وهنا نثبت بعض المشاكل التي قد يتوهم انها جدران معوقة تحول دون جعل الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع الحديث مع بيان وجهة نظر الشريعة الاسلامية نفسها بالشكل الذى يجعل اعتبارها معوقا : ضربا من الوهم .

المشكلة الاولى :

طبيعة بعض احكام العقوبات في الشريعة الاسلامية التي تتعارض ـ في نظرهم ـ مع طبيعة العصر الحديث كقطع يد السارق مثلا . التي لوحظ فيها تلك القسوة التي تنخلع لها القلوب .

الا ان الحقيقة في هذه المشكلة هي انها ليست مشكلة على الاطلاق . وذلك لان للشريعة الاسلامية وجهة نظر في هذه المسألة وغيرها من العقوبات المحددة خفيت على الكثيرين . وهذا الخفاء هو الذى جعلها مشكلة في نظرهم .

اما وجهة نظر الفقه الاسلامي في هذا الموضوع فهي تتلخص فيما يلي[٨٦] :

(أ) ان جريمة السرقة عموما تستند الى ذروة منيعة من الدقة التشريعية في جميع مراحلها وخطواتها ابتداء من شروع السارق بالسرقة وحتى قطع يده ، فلم تترك الشريعة خطوة واحدة من خطوات تنفيذ هذه الجريمة الا حددت حكمها تحديدا دقيقا ، بحيث لم تترك فراغا لنظر او اجتهاد .

وبهذا فان السارق في حصن حصين عن اى نوع من انواع

---

(٨٦) احكام السرقة في الشريعة والقانون للدكتور احمد الكبيسى ص٢٧٧ .

الظلم والافتيات ، وان ما يصيبه من عقاب بعد ذلك انمـا هو جـزاء مكافيء للفعل •

(ب) ان المسؤولية الجنائية هي الاساس في تمام عقوبة السرقة او نقصانها عن التمام ، فان اختلت هذه المسـؤولية او اصابها الشك ، او عـدم الوضوح في جانب من جوانبهــا التي تربو على الثلاثين جانبـا : تكيفت السرقة ــ حينئذ ــ تكيفيا آخر ، وعوقب السارق بعقوبة اخرى قد لا تزيد على اقل عقوبة في القانون الوضعي • والامثلة على ذلك كثيرة لا تعد • بل هي الوضع الغالب جدا في هذه الجريمة •

(ج) اذا كان نجاح العقوبة وفشلها انما يقاسان بمدى النتائج المترتبة عليها سلبا أو ايجابا ، : فان عقوبة السرقة ــ على النحو الذي هي عليه في الشريعة الاسلامية ــ ضرورة تقتضيها مصلحة الامة وسلامتها ، ونقاء مجتمعها وطهارته • وبغيرها لا يسلم المجتمع من الدنس ، ولا تسلم الامة من التسلط والقهر ، وليس ادل على ذلك من مقارنة أولية بين آثار العقوبة الاسلامية في عصور تطبيقها في ايد اقل من القليل التي لم تزد على الاربعة ايدى في مدى طويل ، وبين العقوبة الوضعية كما هي مطبقــة الآن على المئات أو الآلاف دون نتيجة مرضية ، بل ان تكاليفها ونتائجها مما يدخل الحزن والالم الى النفس • حيث النجاح هناك والفشل هنا واضح جلي لا يحتاج الى اثبات • وليس مع غاية النجاح وغاية الفشل مجال للمفاضلة •

(د) هدفت الشـريعة من عقوبة السـرقة الى صيانة المجتمع ولم تهدف الى الانتقام من السارق ، لذا فانها رتبت العقاب على ذات السرقة ، وليس على قدر المال المسروق • بدليل ان العقوبة واحدة على سرقة ربع دينار وعلى سرقة مليون دينار • بمعنى ان السارق قد تقطع يده بربع دينار ولا تقطع بسـرقة مليون دينار • وما ذاك الا لتمـام الجريمة بالعبث بالمجتمع في الاولى ، وانعدام هذا المعنى في الثانية ، وان قطع

يد واحدة خانت الامة ، فى مقابل بناء مجتمع نقي آمن لهو العدل كل العدل والرحمة كل الرحمة .

(هـ) واذا كان فى القطع شيء من الشدة والقسوة على نفس السارق وجسمه فانه حينئذ قد احيط بسياج من الشروط يكون من العسير معها ان تقطع يد سارق ، بل قد يستحيل اثبات ذلك بدون اقرار السارق نفسه على نفسه بدافع من الندم والتوبة .

فاذا اجتمعت تلك الشروط التي تربو على السبعين شرطا كلها في سارق واحد ، وجب العلم حينئذ بانه على قدر من السوء والفساد بحيث يكون قطعه دواء نافعا وعقابا لازما .

(و) وأخيرا : « فان فى الشريعة الاسلامية بابا واسعا هو قاعدة الضرورات وما تسوغه شرعا من تدابير استثنائية موقوفة تشمل ترك الواجب وفعل الممنوع عندما توجد ضرورات ملجئة .

فاذا لوحظ ان تطبيق هذه العقوبة او غيرها من عقوبات الحدود قد اصبح متعذرا فى زمان او مكان ، فمن الممكن تطبيق عقوبة اخرى، ولا يوجب هذا ترك الشريعة الاسلامية اجمع »[87] .

المشكلة الثانية : الفائدة في المعاملات التجارية والمصرفية :

يبدو للوهلة الاولى ان نظام الفائدة فى المعاملات التجارية والمصرفية انما هي العقبة الكأداء والمشكلة الفذة التي تعترض طريق الشريعة الاسلامية عند التطبيق فى العصر الحديث الذى تقوم معاييره الاقتصادية على هذا النظام ، كأيداع النقود فى البنوك ، ونظام البنوك التجارية والزراعية والعقارية ، والحساب الجارى ، والتعامل مع الدول الاجنبية بواسطة البنوك، والقروض الدولية لقاء فائدة، وغير ذلك من المعاملات التي اصبحت لاتستغني عنها دولة من الدول فى العصر الحاضر .

---

(٨٧) مصطفى الزرقاء الفقه الاسلامى ١/ ٥٤ـ٥٥ .

فماذا يكون موقف الشريعة الاسلامية بمذاهبها المختلفة وتشريعاتها المتعددة أمام هذه المشاكل وهي تنكرها كل الانكار ؟.

وهنا نقترح الحلول التالية •

(أ) لا أظن ان رجال الفقه الاسلامي سيعدمون الحل اذا ما رجعوا الى القضايا الكلية والقواعد الاصولية ، وتبادل السلع المختلفة الجنس ، ومباحث المصالح المرسلة والاستحسان ودرسوها دراسة وافية شافية ، ودرسوا معها تلك المعاملات التي استجدت واستحدثت • فلا بد انهم بعد ذلك سيخرجون بجديد ليشفي الغليل بما يساير العصر الحاضر، ولا يكون هناك مجافاة وتصادم بين التشريعين •

(ب) وعلى فرض ان الحل السابق متعذر • فما هو الدليل القاطع على ان هذه الانظمة الاقتصادية الحديثة القائمة على الفائدة هي افضل للمجتمع ، واصلح للبشر من النظام الاسلامي الذى يحرم الربا ويمنع بذلك استغلال حاجة الانسان استغلالا ربويا يشغل الذمم ؟ •

(جـ) ما المانع من ان تقوم ــ بدل المعاملات التي لم تدخل تحت قاعدة من القواعد الشرعية ــ جمعيات تعاونية ومؤسسات اقتصادية تقوم على اصل صحيح من الدين ووضع سليم يؤسس بنيانها على دعائم سليمة نقية من كل شائبة من شوائب الربا واكل اموال الناس بالباطل فتصبح البنوك بصبغتها تمد الشعب بكل ما يحتاج اليه ؟ وهذا هو ما يتسم به المجتمع الاشتراكي التعاوني • والذى كان الاسلام قد ارسى اسس ذلك المجتمع الفاضل الذى تكفل الدولة فيه بجميع احتياجات الفرد ، وتعتبر ذلك واجبا من واجباتها •

(د) لا أظن احدا يستطيع الجزم بان المجتمع سينهدم اذا ما خلت معاملاته من تلك الفوائد الموضوعة أصلا للاستغلال والتي كان لليهود فضل السبق في احكام قيودها على المحتاجين والمعوزين •

ولقد قاست البشرية الشيء الكثير من اغلال الربا التي كان

اليهود قادتها ، فبالاضافة الى ماعاناه العرب قبل الاسلام من هذه الحالة الاقتصادية يحدثنا التاريخ عن ثورات كثيرة على اليهود لهذا السبب •

فعندما قامت الكنيسة ـ في العصور الوسطى ـ بتحريم الربا الذى نهى عنه الانجيل امتنع المسيحيون في تلك العصور عن الاقراض به • فاستغل اليهود هذه الحالة التي هيأت لهم الجو المناسب لطبائعهم واخلاقهم فاحتكروا النشاط المالي فى غرب اوربا على اوسع نطاق فاقرضوا الفرسان والامراء ، بل اقرضوا الكنيسة نفسها بعد ذلك لتتمكن من اتمام منشآتها الضخمة •

ولقد وصل اليهود من ذلك الى الوضع الذى ينشدونه ، فاصبح المدين فريسة للدائن حيث تتراكم الديون فيعجز عن الوفاء بها ، فصب اليهود حمم حقدهم وشعورهم بالمهانة على نفوس المدينين واملاكهم •

وقد حدى هذا الوضع الرهيب بالملك لويس التاسع (١٢٢٦ ـ ١٢٧٠) ان يلغي ديونهم التي كانت على الحكومة والكنيسة ، كما الغى ثلث ما كان لهم على رعاياه ، فأعاد الى الرعية شيئا من التحرر من هيمنة اليهود التي كانت تخنق حرياتهم عن طريق الاستعباد المالي[٨٨] •

ثم انه اذا كان مجال الاختيار منعدما بين نظرية اثراء الدولة على حساب الفرد ، ونظرية اثراء الفرد على حساب الدولة • فان الشواهد بعد ذلك متوفرة من الواقع المعاصر •

فهذه ليبيا ، وافغانستان يتعامل الافراد مع الدولة بدون فائدة فما هي الثغرات التي يمكن أن نجدها في هذا ؟

ثم اذا كان تحريم الربا والفائدة فى الاسلام معيبا له ، فلم لا يقال هذا العيب لروسيا والدول التي تدور بفلكها وهي توشك ان تهدد العالم الرأسمالي بنظامها الاقتصادي القائم على منع الفائدة والربا ؟•

بل ان كثيرا من الرأسماليين لا ينكرون وطأة الربا حتى على الدول

---

(٨٨) الدكتور عبدالفتاح عاشور : اليهود فى القرون الوسطى • بحث القي فى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية بجامعة الازهر •

التي تضطر للتعامل به فيما بينها .

فان الربا فى العلاقات الدولية تبدو المأساة فيه اشد وانكى ، اذ تترجم فيها كل مفاسد الربا بين الافراد ، وتنعدم روح المعونة والتكافل بين الدول ، وتحل محلها الاثرة والاستغلال . ومثال ذلك : ماحدث لانجلترا بعد الحرب العالمية الثانية عندما توجهت بطلب قرض من حليفتها وشريكتها فى الحرب : امريكا، لتواجه به مشاكل ما بعد الحرب، وعقدت معها اتفاقية (بريتين وود) فقد رفضت امريكا ان تمنحها قرضا دون فائدة ، مما اثار غضب الانجليز وحنقهم ، رغم ان الربا ليس بغريب عليهم .

وقد قال اللورد كينز ـ فى مجلس اللوردات بعد توقيع الاتفاقية ـ : « لا أستطيع أن أنسى ابد الدهر ذلك الحزن الشديد ، والالم المرير الذي لحق بي من معاملة امريكا ايانا فى هذه الاتفاقية ، فانها ابت ان تقرضنا شيئا الا بالفائدة » .

وقال المستر تشرشل : « اني لأتوجس خلال هذا السلوك العجيب المبني على الاثرة وحب المال الذي عاملتنا به امريكا ، ضروبا من الاخطار »[٨٩] .

المشكلة الثالثة : استتباب الامر لبعض النظم الاقتصادية :

قد يظن البعض ان ما تقوم عليه بعض الاوضاع القانونية اليوم من نظم اقتصادية حديثة مما لم يكن له نظير فى الماضي قد يكون معوقا لاتخاذ الشريعة الاسلامية مصدرا من مصادر التشريع الحديث ، وذلك كالشركات القانونية المساهمة ، وعقود التأمين على اختلاف انواعها وما فيها من احكام نظمتها القوانين ولم يكن لها فى الشريعة الاسلامية حكم او نظام ، الى غير ذلك من الاوضاع الاقتصادية الاخرى .

وقد اجاب الدكتور الزرقا عن ذلك بقوله[٩٠] : « ان المبادىء الحقوقية فى الفقه الاسلامي ذات سعة ومونة وقابلية عجيبة للاستيعاب والتفريع ،

---

(٨٩) انظر مجلة المحكمة العليا ـ ليبيا ، العدد الرابع ، السنة الثامنة ص ٢٥٧ .

(٩٠) الفقه الاسلامى ١/٥٧ .

فالنصوص الاصلية لهذه الاحكام والمبادىء في القرآن والحديث النبوى يمكن حصرها في بضع عشرات من الصفحات ، وقد كانت صالحة وكافية لان يتفرع عنها ويستمد منها خلال العصور الاسلامية الاولى فقه عظيم كالبحر المحيط ، ومذاهب حقوقية اجتهادية ، ونظريات مهمة تكونت منها مكتبة فقهية في الاسلام بلغت آلاف المجلدات وكل حكم فيها مقرون بدليله من تلك النصوص بطريق الشمول ، أو قياس الحوادث الجديدة على الحوادث التي تناولها النص ، أو بطريق الاستحسان او الاستصلاح » •

وعلى ما ذهب اليه الاستاذ الزرقا ــ وهو الحق ــ يكمن تخريج احكام جديدة لكل الاوضاع الاقتصادية المعروفة اليوم على اساس من الفقه الاسلامي ونظرياته ، وعندما يتم تخريج تلك الاحكام فانها ولا شك تلحق بالفقه الاسلامي عن طريق الاشتقاق ، وتكون جزءا منه •

ولعل من المفيد ان أستشهد على ما قلته في المشكلة الثانية والثالثة ببعض النصوص التي قد تلقي شيئا من الضوء على بعض ما يحتويه الفقه الاسلامي من نصوص مرنة ، وقواعد خصبة للاستنباط ، واصول صالحة للتفريع •

جاء في شرح الدر ما نصه : « وله ــ اى المرتهن ــ حبس رهنه بعد فسخ العقد حتى يقبض دينه أو يبرئه » الى قوله : « لا لانتفاع به مطلقا باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة ولا اعارة الا باذن كلٍ للآخر ــ وقيل : لا يحل للمرتهن • لأنه ربا ، وقيل : ان شرطه ، كان ربا والا ••• فلا » •

ويقول في مكان آخر من نفس الموضوع : « ولو أذن الراهن للمرتهن في أكل الزوائد ــ اى زوائد الرهن ــ فأكلها ، فلا ضمان عليه ــ اى على المرتهن ــ ، ولا يسقط شيء من الدين •

وجاء في المضمرات ما نصه : « ولو رهن شاة فقال له الراهن كل ولدها واشرب لبنها فلا ضمان عليه • وكذا لو أذن له في ثمرة البستان » •

فماذا على البنوك العقارية لو سلكت مع عملائها ما سلكه بعض فقهاء

الشريعة الاسلامية بهذا الصدد ؟

فهذا النص يعطينـا مـادة خصبة يكمن ان نسـتنبط منهـا الكثـير من التفريعـات •

وجاء في التاتارخانية ـ على ما نقله ابن عابدين في حكم اجرة الدلال والسمسار : « وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل ، وما تواضعوا عليه ، ان في كل عشرة دنانير كذا : فذاك حرام عليهم ، وفي الحاوى : سئل محمد بن سلمة عن اجرة السمسار، فقال : ارجو أنه لا بأس به ، وان كان في الاصل فاسدا[٩١] » لكثرة التعامل به •

وهكذا نرى ان الفقهاء جوزوا كثيرا من غير الجائز عندما دعت الى تجويزه مصلحة الناس التي دعت الى عدم تجويزه فيما سبق •

ولعل من هذا القبيل ـ وهو تجويز غير الجائز اذا دعت الى ذلك مصلحة ـ تجويز بيع السلم وهو في الاصل غير جائز لان بيع المعدوم باطل لما في ذلك من الغرر • الا أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعد أن نهى عن بيع ما ليس موجودا عند الانسان رخص في السلم • والحكمة في ذلك هي دفع الحرج وحاجة الناس الى هذا النوع من التعامل •

ومثل ذلك ـ ايضا ـ الترخيص في « العرايا » بعد ان كانت القاعدة تقضي بتحريمها • وهي انهم كانوا يخرصون النخل ويقدرونه تمرا وهو على نخله ، ثم يبيعونه بتمر ، وقد رخص في ذلك للحاجة • وقال بعض الاصوليين ـ في ذلك ـ يقاس العنب على الرطب لاشتراكهما في العلة •

فهل يقال لشريعة لها من المرونة ما للشريعة الاسلامية : انها غير صالحة للتطبيق في هذا العصر •

لقد اعطانا الفقهاء اشارة الضوء الاخضر لكي نستنبط ونفرع من الاحكام ما فيه المصلحة لكل مجتمع على حدة •

ولقد استحسن الاصوليون دخول الحمام من غير تقدير عوض للمـاء

---

(٩١) ابن عابدين ٥/٤١ ـ ٤/٢١٠ باب الاجارة •

المستعمل ، ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير اجرته ، كما استحسنوا شرب الماء من ايدى السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه(٩٢) .

فكم من الفروع يستطيع ان يهتدى اليها فقيه نابه اقتداء بهؤلاء الائمة العظـام ؟

ولقد جرى الصحابة الكرام ومن سلك مسلكهم من الفقهاء على الاكتفاء في الوقائع بمجرد المصالح ، وهي تلك الوسائل التي يترتب على ربط الحكم بها جلب منفعة او دفع مضرة(٩٣) .

ومن الامثلة على ذلك : ان الصحابة الكرام رأوا تضمين الصناع حفظا للصنعة وبقائها ، وحفظا للاموال من الضياع . وليس في ذلك نص تشريعي ، وانما استندوا في حكمهم هذا الى المصلحة(٩٤) .

ومن ذلك : حكم عمر بقتل الجماعة بالواحد لمصلحة حفظ النفس ، ولكي لا يكون التعدد ذريعة لاسقاط العقوبة(٩٥) .

ومن ذلك اسقاط ابي بكر رضي الله عنه عقوبة الاعدام عن مالك بن نويره لما رأى في ذلك اساسا من المصلحة . وكذلك اسقاط عمر (رض) لعقوبة السرقة عام الجماعة ، وكذلك توريث عثمان (رض) المطلقة من زوجها في مرضه فرارا من ان ترثه . الى غير ذلك من الاحكام الكثيرة التي جرى عليها الصحابة والتابعون والفقهاء والمجتهدون مما يرجع كله الى حفظ أمر ضروري ، أو رفع حرج لازم في الدين(٩٦) .

فهذه الامثلة وغيرها مما هو مبسوط في بطون الكتب تنير لنا الطريق وترشدنا الى ان كل ما يرجع ـ من المعاملات التجارية ـ في هذا العصر الى أمر ضروري او رفع حرج : تجرى في كثير منها المصالح المرسلة وغيرها مما

(٩٢) الاحكام في اصول الاحكام للامدي : ٤/٢١٠ .
(٩٣) انظر شفاء الغليل للغزالي : ١٩٠ وما بعدها .
(٩٤) انظر مجمع الضمانات : ٢٧ . والهداية : ٣/١٧٨ .
(٩٥) انظر شفاء الغليل : ٢٤٩ـ٢٦٠ .
(٩٦) راجع اعلام الموقعين : ٣/١٥٥ .

أسلفنا وتعرضنا لـه بعبارات موجزة وغيرها ممـا لـم نتعرض له • غير ان تخريج تلك المسائل الشائكة على وجوه سليمة لا تدع للناظر شكا في انها تحتاج الى ان يقوم بهذا العمل جماعة تأتلف آراؤها ، وتتفق على الحق ، وليس ذلك عسيرا اذا خلصت النيات •

ومن هنا فانه لا مكان للقول بان الشريعة الاسلامية قد تصطدم ـ عند التطبيق ـ ببعض ما استقر في مجتمعنا المعاصر من الاوضاع القانونية القائمة على اساس معـين من المذاهب الاقتصاديـة الحديثة • لان الامـر حينئذ ـ لا يخلو من احد احتمالين :

الاحتمال الاول : ان نجد في نصوص الشريعة الاسلامية ، وقواعدها العامة تخريجا لهذا الحكم او ذاك • واذا فلا اشكال في الامر •

الاحتمال الثاني : ان لا يكون الامر كذلك ، وحينئذ فلابد من الموازنة المحايدة بين الحكمين • وعندما يتبين الاصلح منهما لمجتمعنا ، وما يتلائـم مع طبيعة امتنا واحتياجاتها : كان من الواجب تطبيقه ، وحيثما تكون المصلحة فثم شرع الله • نقول هذا ، ونحن واثقون من غلبة المصلحـة في احكـام الشريعة الاسلامية ، وانتصار مبادئها التشريعية وقواعدها العامة •

انموذج تطبيقي :

بعد كل ما تقدم من عرض لما يمكن ان يكون اساسا لفكرة تطبيق الشريعة الاسلامية عبر ما يتوهم انه عقبات او معوقات : اسوق هنا موجزا لما تقرر تطبيقه ـ بشأن الفوائد والربا ـ في الجمهورية العربية الليبية مما يمكن ان يكون انموذجا للتدليل على واقعية ما ذكرناه اضافة الى امكانيته •

فقد صدر مؤخرا في ليبيا القانون رقم (٧٤) لسنة ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م الخاص بتحريم ربا النسيئة في المعاملات المدنية والتجارية بين الاشخاص الطبيعيين (الافراد) وبتعديل بعض احكام القانون المدني والقانون التجاري وقبل ان اذكر اهم المبادىء العامة في مذكرته الايضاحية، واسلوب تشريعه : أسوق بعض مواد هذا القانون ليكون القارىء على بصيرة ممـا يعقبهـا من مبادىء •

م (١) يحرم التعامل بربا النسيئة في جميع انواع المعاملات المدنية والتجارية بين الاشخاص الطبيعيين ، ويعتبر باطلا بطلانا مطلقا كل شرط ينطوي على فائدة ربوية صريحة او مستترة •

وتعتبر من قبيل الفائدة المستترة كل عمولة او منفعة ايـا كان نوعها يشترطها الدائن ، اذا ثبت ان هذه العمولة او المنفعة لا تقابلهـا منفعة او خدمة حقيقية مشروعة يكون الدائن قد آداها •

م (٢) : لا يجوز تقاضي الفوائد الربويـة الناتجة عن معاملات مدنيـة او تجارية بين الاشخاص الطبيعيين والمستحقة قبل تاريخ العمـل بهـذا القانون والتي لم يتم اداؤها بعد ، ولو كان قد صدر بها حكم نهائي •

م (٤) : في المعاملات المنصوص عليها في المادة الاولى من هذا القانون تعتبر ملغاة كلمات او عبارات : فائدة ، الفوائد ، سعر الفائدة ، دون فوائد ، الفوائد القانونية ، بعد خصم الفائدة القانونية ، مـع الفوائد ، علاوة على الفوائد ، أو على اساس الفائدة المركبة بسعر ٥٪ حيثما وجدت •

م (٨) : لا يخل تطبيق احكام هذا القانون بالحق في التعويض عن الضرر ان كان له محل •

م (٩) : كل مخالفة لاحكام اى من المادتين : الاولى والثانية من هذا القانون يعاقب عليها بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة اشهر او بغرامة لا تقل عن مائة دينار ، ولا تزيد على ثلاثمائة دينار •

وتكون العقوبة : الحبس مدة لا تقل عن ستة اشهر وبغرامة لا تقل عن مائة دينار ولا تزيد على ثلاثمائة دينار اذا استغل الدائن حاجة المدين أو ضعفه او هوى نفسه او كان معتادا على الاقتراض بالربا •

م (١٠) : على جميع الوزراء ـ كل فيما يخصه ـ تنفيذ هذا القانون ويعمل به بعد ثلاثين يوما من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية •

صدر في : ٢٧ ربيع الآخر ١٣٩٢ هـ

المـوافـق ٩ يـونـيـو ١٩٧٢ م

هذه بعض المواد التي تهمنا في موضوعنا هذا • تتكلم بعدها عن أهم الاسس التي شيد عليها المشرع الليبي هذا القانون •

اولا : جاء في ديباجة هذا القانون ما يلي :

نزولا على أحكام الشريعة الاسلامية الغراء ، واستجابة لرغبة الشعب العربي المسلم في الجمهورية العربية الليبية •

وتأكيدا لما تقضي به المادة السادسة من دستور اتحاد الجمهوريات العربية : اصدر قراره بالقانون الآتي :

ثانيا : جاء في المذكرة الايضاحية ما نوجزه فيما يلي :

حرص المجلس في قراره هذا على ابراز تأكيد الجمهورية العربية الليبية للقيم الروحية ، واتخاذ الشريعة الاسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ، فشكل لجانا لمراجعة القوانين المعمول بها في الجمهورية ، واقتراح تعديلها بما يتفق مع المبادىء الاساسية للشريعة الاسلامية الغراء باعتبارها مصدرا رئيسيا للتشريع •

ثالثا : اختطت اللجنة لنفسها مسلكا في استقاء الاحكام من الشريعة الاسلامية اشار اليه المشرع بما يأتي :

« احكام المعاملات في الشريعة الاسلامية لا تقتصر على ماورد في القرآن الكريم من آيات بشأن معاملات الناس مما بينته السنة النبوية او اضافت اليه فحسب ، بل تفتح الشريعة ابوابا اخرى تصلح بطبيعتها للاستمداد منها في كل زمان ومكان • وتكفلت الشريعة بعد ذلك ـ بمصادرها الاخرى التي تستمد منها الاحكام ، كاجماع المسلمين على امر من الامور ، او قياس امر على ما يماثله ـ : بفتح الباب امام كل معاملة لا تؤدى الى الظلم وأكل اموال الناس بالباطل •

ومن مصادر الشريعة ـ بعد ما تقدم ـ مراعاة العرف • ومن قواعدها: ان الاحكام تتغير بتغير الزمان ، كما يجوز التشريع بناء على المصلحة التي يراها المسلمون اذا كانت مصلحة قطعية ، وكانت الفائدة منها عامة للناس

جميعا ، ولم تصادم نصا ولا اجماعا •

وبذلك لا يتصور ان تضيق الشريعة عن حكم مقطوع بصلاحه للناس، والواقع : ان قرار مجلس قيادة الثورة قد خول اللجان التي شكلها لتعديل القوانين سلطة الاختيار بين مذاهب الفقه الاسلامي وآرائـه ، وهو اتجـاه محمود درجت عليه قوانين البلاد العربيـة فيما تتوجـه لتقنينه على اساس الشريعة الاسلامية • وقرار مجلس قيادة الثورة بما يتيحه من اختيار أفضل الآراء واقربها للمصلحة ، واشدها موافقة لما يجرى عليه عمل الناس : يتيح للجان تعديل القوانين مجالا واسعا حتى يقع الاختيار على احسن الحلول • فضلا عن اتفاقه مع مقررات الفقه الاسلامي ذاته » أ هـ •

رابعا : انشأ المجلس ثلاث لجان فرعية ، ولجنة عليا تخطط وتشرف وتوجه وتتابع • واوضح القرار مهمة اللجان بانها تتولى حصر واستظهار مـا يناقض الاحكام القطعية والقواعد الاساسية للشريعة الاسلامية، والعمل على ازالة هذا التناقض •

خامسا : سلكت اللجان ـ في هذا ـ سبيل اخراج تشريعات بديلة في اقرب وقت مستطاع ودون ما حاجة الى اصدار هذه التشريعات كلها دفعة واحدة ، اعمالا لفكرة التخلص من كل ما يناقض الاحكـام القطعيـة والقواعد الاساسية للشريعة الاسلامية اولا باول ، اتباعا لسنة التدرج في اصلاح حال المجتمع •

سادسا : على هدى هذا الاتجاه سارت اللجنة الفرعية لمراجعة القوانين المدنية والتجارية والبحرية وقانون المرافعات •

سابعا : استعرضت اللجنة احكام كل من القانونين المدني والتجارى ، فبان لها : ان نصوصها تتضمن احكاما تتعلق بالربـا المنهي عن التعامل بـه شرعا ، فكان لابد لها من العمل على تخليص القانونين المذكورين مما يصادم شريعة الله وتطهير احكامها منه •

وبدأت بالغاء ما يسمى بـ : ربا الجاهلية • وهو الربا الجلي ،

او الربا الكامل ، او ربا النسيئة ، وهو نوع من الربا لا خلاف في تحريمه شرعا ، حيث ورد التحريم في القرآن الكريم والسنة ، وفي اجماع الصحابة والسلف الصالح ٠ اذ ليس ثمة مبرر - وقد ثبت تحريمه على الوجه القاطع - للابقاء عليه ٠

ثامنا : ان هذا التعديل قد اقتصر في المشروع الحالي على المعاملات المدنية والتجارية فيما بين الافراد الطبيعيين دون المعاملات فيما بين الاشخاص المعنوية بعضها البعض كالمؤسسات والهيئات العامة ، أو فيما بينها وبين الافـراد ٠

وليس معنى ذلك: ان هذه المعاملات سوف تبقى على حالها بمنأى عن التعديل او ان الامر قد قام على تغليب جانب على جانب ، وانما ارجىء النظر في شأن هذه المعاملات الى جولة قريبة قادمة ٠

وهذا المسلك التشريعي له حكمته الظاهرة التي تتمثل في ان تحريم ربا النسيئة في المعاملات بين الافراد لا يحتاج بالضرورة الى احكام بديلة له ٠

تاسعا : وقد نظرت اللجان القائمة على تعديل القوانين الوضعية ، فوجدت ان الربا الذي يجيزه القانون المدني الليبي لا يشـمل صورة المعاملات الدولية ، وهي تحتاج الى بحث ودقة نظر ٠ يجب ان يتوفر قبل البت بامـره ٠

عاشرا : اما مصارف الدولة وما يشوب معاملاتها من ربا او شبهة ربا : فان اللجنة استنت سنة التدرج في العمل ، فأرجأت بحثه حتى تستكمل عناصر البحث فيه تحريا للدقة في العمل ، واعتبارا بما قد يسببه تغيير العمل في هذه المصارف فجأة من ضرر ٠

علما بان المصرف المركزي الليبي قد افاد : ان هناك مصرفـين في الجمهورية العربية الليبية لا يجري تعاملهما بالربا ، هما : المصرف الزراعي ، والمصرف العقاري الصناعي ٠

حادي عشر : ان اللجنة تنتظر - ايضا - بالنسبة لمعاملات المصارف ، وما تجيزه من تعامل بالفائدة ، وما تسفر عنه ابحاث مجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة ، وهو يولي الموضوع عنايته منذ ثلاث سنوات .

وحاصل الآراء فيه : ان البعض يرى في التعامل المصرفي ربا لا يجوز شرعا ، ويقتضي الامر تحريمه .

وذهب البعض الى ان المعاملات المصرفية تشوبها شائبة الربا ، ولكن الضرورة التي تلجىء الى هذا النوع من التعامل تبدرأ هذه الشبهة ، لا سيما اذا كانت هذه الضرورة تقضي بالابقاء على هذا النوع من التعامل حتى تتمكن الدول الإسلامية من تعديل نظامها المصرفي بالتدريج بحيث تنسلخ من النظام المصرفي الدولي في سهولة ويسر .

ثاني عشر : ان النوع الثاني من الربا - وهو ربا الفضل او التفاضيل . قد اختلف فيه الفقهاء ، على الرغم من ان اختلافهم فيه ضعيف لثبوت حرمته بالسنة .

ومع ذلك فقد روى عن ابن عباس - وهو من أكابر الصحابة والمسمى بترجمان القرآن - وجماعة آخرين : انهم اقتصروا في التحريم على النوع الاول من الربا ، وهو ربا الديون . مستندين الى حديث روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - انه قال : « لا ربا الا في النسيئة » مما يقتضي لغة القصر على النوع الاول[٩٧] .

ثالث عشر : خلاصة الامر : ان لجان تعديل القوانين الوضعية المدنية بدأت بوضع تشريع يصدر من مجلس قيادة الثورة بتحريم النوع الاول من نوعي الربا ، وهو ربا النسيئة . اى الربا الجلي الظاهر الذى حرم بنص القرآن - ولا خلاف بين جميع الفقهاء قديما وحديثا في تحريمه - »[٩٨] .

---

(٩٧) راجع في تخريج الحديث ومن ذهب الى هذا : شفاء الغليل للغزالي : ٩٠
(٩٨) انظر مجلة المحكمة العليا - ليبيا - السنة الثامنة العدد الرابع سنة ١٩٧٢ : ٢٤٥-٢٦١ .

وبعد .. فهذا ما تم بشأن التعامل المالي القائم على الربا في الجمهورية العربية الليبية ولن نرد الا بابتسامة اشفاق على من يهذي فيقول : ان الحياة في ليبيا سوف تنهدم على رؤوس الليبيين .

متطلبات هذه المرحلة في المستقبل :

ان ما قدمناه من مهمة المشرع العربي في المستقبل نحو الاتجاه بالشريعة الاسلامية الى مكان الصدارة في مصدرية التشريع الحديث تتطلب بعض الخطوات التي لابد منها ليجد المشرع العربي نفسه قادرا على اداء هذه المهمة . وهذه المتطلبات كما اتصورها هي :

اولاً : ان يتوفر للدراسات الاسلامية في مضمار الفقه معهد خاص يتوفر على الأسباب اللازمة لنجاحها من اساتذة يتخصصون لها ، ومراجع يستعان بها ، وطلاب يتفرغون لهذه الدراسة . ولقد اقترح الدكتور السنهوري ان تنشأ مثل هذه الدراسات وتلحق بجامعة الدول العربية، لانها البيئة الطبيعية لهذه الدراسة التي تتفق مع ما ترمي الجامعة الى تحقيقه من اهداف عربية خالصة .

وحينئذ سيتعهد هذ المعهد بدراسة الفقه الاسلامي على النحو الذي قدمناه مستعينا ـ في سبيل ذلك ـ باحدث ما وصلت اليه التشريعات الغربية من اساليب ، وصياغات ، وتنظيم ، مع مقارنة بين القواعد والأحكام ، وبيان الميزات هنا أو هناك ، ثم الموازنة بينهما . حيث لا نشك بعد ذلك في النتيجة التي لن تكون الا تفوق الفقه الأسلامي في الكثير الغالب ، ذلك التفوق الذى شهد به المسلمون وغيرهم . فهذا الدكتور سليمان مرقس يشهد بذلك فيقول[٩٩] : « غدت الشريعة الاسلامية نظاما قانونيا كاملاً يعدل ارقى الشرائع ، بل ان بعض نظمها يفضل ما يقابله من نظم في احدث الشرائع العصرية » .

ثم ان دراسة الفقه الاسلامي مقارنا مع الفقه الغربي ليس

(٩٩) المدخل للقانون : ٣٤٣ .

المقصود منه ان تجعل من الفقه الاسلامي فقها غربيا ، أو تجعل من الفقه الغربي فقها اسلاميا ، وانما المقصود هو بقاء الفقه الاسلامي فقها اسلاميا خالصا • مع تطويره وفقا لاصول صناعته على حد تعبير الدكتور السنهوري : حتى تشتق منه قانونا حديثا يصلح للعصر الذى نحن فيه •

ولا نشك انه في نهاية المطاف سيكون هذا الفقه الاسلامي المصدر الاساسي او الوحيد للقانون العربي • « وقد تكون البلاد العربية عند ظهور هذا القانون قد توحدت ، فيأتي هذا القانون ليدعم من وحدتها ، أو في طريقها الى التوحيد ، فيكون هذا القانون عاملا من عوامل توحيدها، ويبقى على كل حال رمزا لهذه الوحدة[100] » •

ثانيا : ان تحديد الاتجاه في التشريع نحو الشريعة الاسلامية او ضدها يجب ان يقوم على اساس مجرد من الفكر السياسي او الهوى الشخصي ، او الثقافة الخاصة التي يحملها هذا الفقيه القانوني او ذاك •

بل ان ذلك يقتضي بحث المجالات « الموضوعية » التي يمكن ان يؤخذ فيها بهذا الحكم او ذاك من احكام الشريعة الاسلامية ولم يؤخذ به بموضوعية خالصة •

وهنا يكون النقد بناء ، ولا اظن ان احدا ينكره او يتبرم به بل ان هذا بالذات ما نادت به المذكرات الايضاحية ، والتعليقات المتعددة في صراحة تامة بصدد مشروعات القوانين المدنية الحديثة[101] •

والذى حدا بي الى هذه الملاحظة • هو التوجس الذى نحس به والذى له ما يبرره في اغلب الاحيان من غلبة الافكار السياسية والاهواء الخاصة ، والثقافات الشخصية على النظرة الموضوعية المجردة

(١٠٠) القانون المدني العربي ص٣٣ •

(١٠١) الدكتور عثمان احمد عثمان الاتجاهات الدستورية الحديثة : بالرونيو ٦٤ •

عن كل ذلك لدى الكثير من حملة الفكر القانوني •

وفي حياتنا العلمية كثير من هؤلاء • بل انهم الكثير الغالب الذي يملك التأثير المباشر في الحالة التشريعية في اكثر البلدان العربية ، حتى كانت السمات الغالبة عليهم هو ترديد ما تعلموه في الشرق او في الغرب بشكل لا يدل على انهم استعانوا بالطاقات العقلية المتوفرة لكل واحد منهم •

ولعل التقلبات الكثيرة التي تمر بها كليات الحقوق او القانون في الوطن العربي تعطينا انموذجا على مدى ابتعاد الكثير من رجال القانون عن النظرة الموضوعية للامور • ومن هنا ترى ان مادة الشريعة الاسلامية تتأثر قوة او ضعفا او الغاء بطبيعة ثقافة هذا العميد او رئيس القسم او ذاك ، والشواهد على ذلك كثيرة لا ارى ضرورة لذكر امثلة عليها •

ويكفينا اعتراف استاذنا الدكتور السنهوري بان نفوذه كان وراء ابتعاد كثير من القوانين العربية عن الشريعة الاسلامية حين لم يكن قد اطلع على هذه الشريعة بعد • وقد كان يبدي اسفه على ذلك طيلة حياته الباقية التي خدم فيها الشريعة الاسلامية اجل خدمة في مقالاته ومؤلفاته وعلى رأسها كتاب مصادر الحق في الشريعة الاسلامية • فمن الوقائع التي كانت تدعو الاستاذ السنهوري الى الاسف الشديد ما يلي :

كانت قد شكلت لجنة من بعض الفقهاء في مصر – ومن بينهم الدكتور محمد صادق فهمي استاذ القانون المدني بكلية حقوق القاهرة سابقا – وهو الذي يروي هذه القصة – من اجل استخراج الاحكام الفقهية ومقارنتها بالتشريعات الاخرى لغرض تشريع قانون مدني معتمد على الشريعة الاسلامية •

فاجتمعت هذه اللجنة ، وانجزت كتاب العقد • لانه اعقد كتاب

ليكون نموذجا صالحا للتشريعات الاخرى • فعرضته اللجنة على هيئة النقض ونقابة المحامين فاستقصاه المستشارون والمحامون وكتبوا فيه تقريرات اضافية لمدى صلاحية الشريعة الاسلامية للتشريع الحديث • ثم يستطرد الدكتور محمد صادق فهمي في روايته فيقول(١٠٢) :

« وهنا حقيقة مرة حسبي ان اشير اليها اشارة طفيفة : اتصلت لجنة مشروع العقد اثناء عملها بلجنة مجلس الشيوخ التي انيط بها – في ذلك الوقت – تعديل القانون المدني ، واطلعتها على بعض المواد للمشروع فآمنت بان الشريعة الاسلامية كفيلة بان تكون مستقلة استقلالا تاما بتشريعاتها ، وانها في غنى عن تلك التشريعات التي هي خليط من الفرنسية والالمانية والهولندية وغيرها مما تبلغ نحو عشرين تشريعا لعشرين دولة اجنبية ، وهي تختلف باختلاف بيئاتها وعاداتها•

ومن هنا رأت اللجنة ان توصي بالموافقة على ما تقدم اخذة بنظر الأعتبار نصيحة الاستاذ (باولا كازيلي) الفقيه الايطالي الذي كان رئيسا للجنة قضايا الحكومة المصرية حين قال : « انه يجب على مصر ان تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية ، فهي اكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية » •

الا ان الدكتور السنهوري – الذي كان وقتها وزيرا للمعارف – بما له من نفوذ وانصار بين اللجنة استطاع ان يأخذ موافقة مجلس الشيوخ على قانونه الغربي ما بين عشية وضحاها دون ان يطلع على القانون الاسلامي •

فاذا كان هذا شأن الدكتور السنهوري فيما مضى وهو المفكر الحر ، والرجل المحايد ، والمجرد عن الفكر السياسي المنحاز • فما بالك بغيره من رجال القانون ، ممن قد انتظموا في خط سياسي او فكري معين ؟

---

(١٠٢) تعقيب على محاضرة الشيخ الطيب النجاز : رسالة الفقه الاسلامي ص ١٠٩ •

اذا فلا بد من انصاف الشريعة الاسلامية وابعاد الظلم عن حدودها واعطائها الفرصة الكاملة لعرض بضاعتها على الناس قبل التفكير بجعلها مصدرا تشريعيا على سبيل الفرض او القهر •

ثالثا : تعميم التجربة الرائدة لكل من جامعة الازهر ، وجامعة الكويت ، تلك التجربة المتمثلة في انشاء كليات مقارنة بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية ، تلك المقارنة ، التي اثبتت حتى الآن ان ما يتوهم انه جديد جاءت به القوانين ، ليس هو كذلك ، وانما كانت الشريعة الاسلامية سباقة اليه • غير ان التجديد الذى جاءت به القوانين الحديثة، لا يعدو التنظيم والترتيب والتنسيق ونحو ذلك مما كان ينقص العقلية الفقهية الاسلامية • وحينئذ لو استفاد رجال الفقه الاسلامي من رجال القانون هذا المنهج الجيد المتطور ؛ لكانت النتيجة رائعة للمجتمع العربي •

على ان كليات المقارنة في الازهر والكويت ينقصها الكثير من الجهد الذى يلزم توفره لانجاح هذه المهمة الصعبة وفي هذا الصدد لا ينبغي الاقتصار على دبلوم واحد عام في الشريعة الاسلامية • بل يجب ان يكون لكل فرع من فروع هذا الفقه دبلوم خاص به ، يستوعب جوانبه ، ويبرز النواحي العملية فيه •

ولعل الجامعة الاسلامية التي تقرر انشاؤها في العراق تكون في الموقع الذى يؤهلها للاضطلاع بهذه المهمة المقدسة •

المرحلة الختامية :

اذا تم للشريعة الاسلامية من الخطوات ما اسلفنا ذكره ، وانصهر الفقه الاسلامي في بوتقة التجديد والتطوير ، وتم اختيار الاصلح من فقه المذاهب الاسلامية المختلفة ، وتكون من ذلك كله فقه اسلامي واضح المعالم ، وقابل على امداد الحياة في الارض العربية ، بتشريع واحد • فانني اعتقد ان المرحلة النهائية في هذا تقتضي ما يلي :

(أ) على السلطة التشريعية فى الوطن العربي ان تعمد الى صياغة احكام هذا الفقه صياغة معينة فى شكل مواد وبنود مرتبة ومبوبة فى مجموعات من التشريعات على غرار التشريعات المعاصرة ، حتى يسهل على الناس معرفتها والتزامها ، وحتى يتسنى للقضاة الاهتداء الى الحكم الصحيح من أيسر سبيل فيما يعرض لهم من قضايا .

وللقيام بذلك يقتضي الامر تشكيل لجان متعددة تضم كل لجنة رجالا من علماء الشريعة الاسلامية ، وعلماء متخصصين فى التشريعات الوضعية الحديثة ممن جمعوا بين الثقافتين ، وتختص كل لجنة بفرع معين من فروع التشريع (الدولي العام ، والخاص ، والدستورى ، والادارى ، والمدني ، والعقوبات) وهكذا .

ويجب ان لا تتقيد هذه اللجان بمذهب معين ، وانما يجب ان يكون رائدها المصلحة حيثما وجدت .

واقرب مثال على هذا ما قامت به لجنة مصرية تضم ما يقرب من خمسة عشر عضوا كان بها شيوخ من الازهر ورجال قانون لهم المام بالشريعة الاسلامية . فقد قامت هذه اللجنة على مدى ست سنوات بوضع قانون موحد للاحوال الشخصية فى مصر اخذا من احكام الشريعة الاسلامية ، جمعت فيه احكام الزواج والطلاق والنسب والمواريث والوقف والوصية والولاية على النفس والمال(١٠٣) .

كما قام مجمع البحوث الاسلامية التابع لجامعة الازهر فى اخراج مشروع تقنين الشريعة الاسلامية .

وقد كان باكورة اعماله . تقنين مذهب الامام احمد . وقد طبع المشروع فى المطبعة الفهدية سنة ١٩٧٢ .

وقد جاء فى مقدمته : ان الذين قاموا باعداده هم نخبة من كبار علماء الشريعة الاسلامية بالازهر ، وكبار رجال القانون ، ذوى

---

(١٠٣) علي علي منصور بحث في الشريعة الاسلامية .

الحرص الشديد على ان تأخذ الشـريعة الاسلامية مكانتها الجديرة بها فى حياتنا التشريعية والقانونية •

وقد وافـق مجلس مجمع البحوث في جلسـته رقـم ٢٧ فى ١٩٦٧/٣/٨ على ان مهمة المجمع العمل على ايجاد مشـروع قانون شامل للاحوال المدنية والجنائية وغيرها اذا ما تقرر فى الدستور اتخاذ الشريعة الاسلامية اساسا للتقنين •

ثم اوصى المؤتمر الرابع للمجمع المنعقد فى ١٩٦٨/٩/٢٧ بما يأتي :

« يوصي المؤتمر مجمع البحوث الاسـلامية بتأليف لجنة من رجال الفقه الاسلامي والقانون الوضعي • لتضطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التي تيسر على المسؤولين في البلاد الاسلامية الاخذ بأحكام الشريعة الاسلامية فى قوانين بلادها ، كقوانين العقوبات والقانون التجارى ، والقانون البحرى وغيرها » •

كما وافق مجلس المجمع بجلسته رقم ٦٢ فى ١٩٧٠/١/٧ على الخطة المرحلية لاعمال لجان المجمع ، ومن بينها « تقنين الشريعة الاسلامية » •

وقد استقر الرأى على السير فى هذا المشروع على النحو التالي :

١ ـ تقنين المذاهب الفقهية الاربعة ، ويقنن كل مذهب على حدة ، على ان يصاغ من كل مذهب الرأى الراجح فيه ، وعلى ان تلحق كل مادة بمذكر تفسيرية تذكر فيها الآراء الاخرى ، كما يذكر فيها الرأى الذى يرى انه الانسب للتطبيق فى العصر الحاضر •

٢ ـ بعد الفراغ من تقنين كل مذهب على حدة ، يبدأ العمل فى وضـع قانون مختار من بين المذاهب جميعا ، وبذلك يمكن للمجمع ان يقدم لكل بيئة من البيئات الاسلامية التي ترتبط بمذهـب معين قانونا اسلاميا ، كما يمكنه ان يقدم قانونا اسلاميا مختارا من بين المذاهب المعمول بها يفي باحتياجات البيئات التي تطلبه •

(ب) التدرج فى تطبيق الفقه الاسلامي ، وعـدم الغـاء القوانين الوضعية

المعمول بها فى المحاكم ، مع البدء فورا بمراجعة نصوصها لحصر ما يخالف القواعد الاساسية للشريعة الاسلامية ، ثم ترتيب هذه المخالفات بحسب اهميتها وامكان تعديلها ، ثم العمل على اصدار قوانين بتعديلها بما يتفق واحكام شرع الله •

ويتم ذلك بتشكيل لجنة عليا لاعادة النظر فى القوانين الوضعية المعمول بها الآن ، وتتفرع عليها لجان فرعية تشرف عليها وتوجهها وتراجع اعمالها اللجنة العليا ، وتختص كل لجنة فرعية بنوع معين من انواع القوانين القائمة حاليا لمراجعته واستظهار ما فيه من مخالفات لاحكام الشريعة ، وتقسيمها بحسب جسامتها ثم ترتيبها فى مجال التعديل ، الايسر فالايسر ، ثم تضع مشروعات التعديل على ان تتفرغ هذه اللجان لهذا العمل حتى يمكن انجازه فى اسرع وقت(١٠٤) •

وعلى كل حال : فان التجربة الليبية ــ فى هذا الوقت ــ يمكن ان تكون مدارا للفكر والنظر من حيث مراقبة التغيير فيها لصالح الشريعة الاسلامية مراقبة فاحصة دقيقة ، فيتسع البحث والتأمل فى اسباب النجاح فى اماكنه ، واسباب الفشل فى اماكنه ، فاذا خلصت النيات ، وكان الحق رائد الجميع ، أمكن بعدئذ ان يصل الركب المجد الى واحة لا يضللها الا العدل ، ولا يرويها غير الحق ، ولا يتفيء ظلالها الا فكر حر ، وانسانية سامية ، وعقل يحترم نفسه •

والله من وراء القصد

---

(١٠٤) علي علي منصور المصدر السابق .

ديوان عبدالله بن رواحة الأنصاري

الدكتور سامي مكي العاني

استاذ مساعد
قسم اللغة العربية – كلية الآداب

الديوان الذي صنعه الدكتور حسن محمد باجودة رئيس قسم اللغة العربية بجامعة الملك عبدالعزيز بمكة المكرمة • نشرته مكتبة دار التراث بالقاهرة سنة ١٩٧٢ وجمع فيه ما تفرّق من شعر عبدالله بن رواحة الانصاري الخزرجي – شاعر الرسول (ص) من شتى مصادره المطبوعة فقط ! عمل جليل ، حري بالتقدير ، جدير بالتنويه • ذلك انه اول عمل علمي منظم ، يُجمع فيه ما تبقى من شعر هذا الشاعر الذي ضاع ديوانه مع ما ضاع من دواوين الصدر الاول للاسلام •

وابن رواحة واحد من ثلاثة شعراء كانوا يمثلون المعسكر الاسلامي حين احتدمت المعارك الكلامية بين المسلمين والمشركين • والشاعران الآخران هما حسان بن ثابت وكعب بن مالك الانصارى •

ومن هنا جاءت اهمية شعره • ــــ ــــ

يقع الديوان في ١١٦ صفحة ، صدّره المحقق الفاضل بتمهيد جاء فى قسمين ، القسم الاول نبذة عن الشاعر والقسم الثاني دراسة شعره الجاهلي والاسلامي • وأعقب هذا التمهيد بما أسماه « ديوان الشاعر » وختمه بفهرست المصادر والمراجع •

وعندما قرأت هذا الديوان القيّم تجمعت لديّ ملاحظات رأيت ان أعرضها فقد تكون فيها فائدة للقارىء الكريم وهي وجهات نظر لا تنال من قيمة الكتاب ككل متكامل ، وليس لي من ورائها الا اظهار الحقيقة وخدمة التراث وهذه الملاحظات هي :

أولا : حياة الشاعر :

صدّر المؤلف كتابه بنبذة عن الشاعر ، الا انها لم تكن وافية ، فقد ترك فيها ثغرات واضحة ، ربما يلقي تلافيها ضوءاً على حياة الشاعر وينفع في دراسة شعره ، من ذلك : عدم ذكره اخت الشاعر عمرة بنت رواحة ، وهي شاعرة حفظت المصادر شعراً لها [١] • وحديث تغزل قيس بن الخطيم بها مشهور جداً[٢] وقال ابن ابي طاهر : انها من النساء المشهورات بالشعر[٣] • والحديث عن عمرة وابنها النعمان بن بشير يؤكد حقيقة عراقة أسرة ابن رواحة في الشعر •

ولم يتحدث عن زهد الشاعر مفصلاً ، علماً بان الشاعر متميز بذلك بين جميع الشعراء المسلمين[٤] • وأهمل الاشارة الى روايته للحديث ، مع انه من الرواة الثقات روى عنه اكثر من صحابي وتابعي أحاديث صحيحة كالنعمان بن بشير وأبي هريرة وابن عباس وأنس[٥] •

ولم يتحدث عن شجاعته الفائقة التي عُرف بها ، واكتفى باشارة عابرة الى ذلك في حديثه عن شعره ، وقد أفاضت كتب التاريخ في حديثها عن شجاعته[٦] •

ثانيا : شعره :

- تطرق المحقق الفاضل في صدر حديثه عن شعر الشاعر ص ٤ الى اختلاط شعره بشعر معاصريه فقال ما نصه : واختلط البعض الآخر بشعر المعاصرين له ، وبالذات حسان بن ثابت وكعب بن مالك •

---

(١) انظر مثلا بلاغات النساء ص ١٨٥ •
(٢) الاغاني ٣/١٦ والاشباه والنظائر ٢٢/١ •
(٣) بلاغات النساء ص ١٨٥ •
(٤) انظر قصصا من زهده في كتابنا ـ دراسات في الادب الاسلامي ص ٢٧٠ •
(٥) تهذيب التهذيب ٢١٢/٥ •
(٦) انظر في شجاعته دراسات في الادب الاسلامي ص ٢٦٦ •

واكتفى بهذه الاشارة العَجلى ولم يعلل هذه الظاهرة التي سبقه في الحديث عنها وتعليلها استاذنا الدكتور شوقي ضيف[٧] •

ويتبع هذه المقدمة بعرض الاشعار التي تنسب له ولغيره ، ولكنه لم يحاول ترجيح نسبتها الى أيّ ممن نُسبت له ، وكأنما الامر لا يعنيه اذ اعتذر عن ذلك في آخر هذه الاشعار بقوله : والحقيقة ان البت في أمثال هذه المواقف ليس سهلاً ميسوراً ما لم تدرس شعر ابن مالك وحسان على أقل تقدير ، وهذا لم يتسن لنا بعد[٨] •

وحتى اشارات ابن هشام في السيرة النبوية التي اعتمد فيها على الراوية المعروف أبي زيد الانصاري لم يحاول ان يفيد منها ، فقد مرّ بها سريعاً وذكرها عرضاً •

وينتقل بعد هذا الى الحديث عن شعر النقائض ، ودور ابن رواحة فيه ، وحديثه عن ذلك طويل استغرق اكثر من ثلاثين صفحة ومع ذلك فقد خلا من الحديث عن خصائص النقائض الفنية ومعانيها وموضوعاتها التي عالجتها والطرق التي سلكها الشاعر للوصول الى غرضه ، وأرى ان هذه الامور أهم بكثير من التحليل الوصفي الذي سلكه المحقق الفاضل في حديثه عن النقائض مسوّدا سبع صفحات لتحليل قصيدة قيس بن الخطيم في يوم معبس ومضرس علماً بانه لم يذكر من نقيضة ابن رواحة غير بيت واحد اذ لم يصل الينا غيره •

وانتقل بعد هذا الى الحديث عن شعره الاسلامي ، ولم يكن حظ هذا الموضوع أحسن من سابقه فقد كان عرضاً تاريخياً وعرضاً وصفياً للقصائد أيضاً • ولم يحاول المؤلف ان يستخرج الخصائص الفنية التي ميزت شعره ولم يقف عند قضايا كثيرة يمكن ان تنفع في هذا الحديث واكتفى

---

(٧) العصر الاسلامي ص ٨٠ •

(٨) طبع ديوان حسان منذ عشرات السنين وأعيد طبعه مرات عديدة • وحققنا شعر كعب بن مالك ونشرناه منذ سنة ٩٦٦ مع دراسة وافية لشعره •

بسردها ، من ذلك تعريف ابن رواحة للشعر حين سأله الرسول صلى الله عليه وسلم • ورواية صاحب الاغاني في تجديد منهجه في الهجاء وهي حقيقة توجب التأمل فيها والوقوف عندها والافاضة في تحليلها •

وقد خلا شرحه من الحديث عن موضوعات شعر ابن رواحة والاغراض التي نظم فيها • وجميع ما وصل الينا من شعره بين يديه ، وهذا لا يكلفه اكثر من تصفح ما جمع من شعره ، واذا لم يشر هو الى موضوعات شعره فمن يا ترى سيتحدث عنها فيما بعد ؟!

اما مميزات شعره الفنية فلم تسدر بخلده وتركها لمن يريد دراسة شعر هذا الشاعر •

ثالثا : الديــوان :

قدم المحقق الفاضل باقة قيمة من شعر ابن رواحة ومع ذلك فلي ملاحظات • وان كانت شكلية ــ أود ذكرها لعلها تنفع •

١ ــ ان المحقق لم يذكر المنهج الذي سلكه في جمع وتحقيق النصوص ليكون القارىء على بينة من ذلك• علماً بان بسط المنهج من مستلزمات البحث العلمي •

٢ــلم يلتزم المحقق بنظام معين في ذكر مصادر التخريج • اذ سردها كيفما اتفق ، وأرى ان تسلسل تاريخياً ، وهو النظام المعمول به في تخريج الشعر عادة •

٣ ــ جعل الفاصل بين نص وآخر نجمة صغيرة مجردة في وسط السطر وقرن تلك النجمة برقم يقابله رقم في الهامش يدل على مناسبة النص ، وهي طريقة تفتقر الى الدقة ، وتتعب القارىء وتربكه والمعمول به ــوهو الصحيح ــ ان يذكر المناسبة قبل النص ان وجدت ويجعل الفاصل بين نص وآخر رقم كبير يدل على تسلسل النص بين النصوص الاخرى ، كما هو معهود في الدواوين الشعرية المحققة تحقيقاً علمياً •

٤ ـ الخلط في تسلسل أرقام الابيات في الصفحة الواحدة ، فقد اتَّبع المحقق الفاضل طريقة غريبة لم يألفها أحد في دواوين الشعر ، اذ جعل ارقام أبيات كل صفحة متسلسلة حتى لو احتوت الصفحة اكثر من مقطوعة من ذلك ما جاء في ص ٩٥ التي احتوت على ثلاثة أبيات من مقطعات مختلفات الا انه جعل ارقامها متسلسلة من ١ الى ٣ • وفي ص ٩٦ البيت الاول ليس من المقطوعة التي تليه وهي مكونة من اربعة أبيات ، ويليها بيت مستقل أيضاً • الا ان أرقام هذه الابيات جاءت متسلسلة من ١ الى ٦ وهكذا •

وهذه الطريقة تربك القارىء أيما اربااك ، وحتى المحقق نفسه لم يقتنع بها فجعل النص الواحد مسلسلاً وان تعددت صفحاته عندما كان يخرِّج النصوص في الهامش • مثال ذلك النص ص ٨٣ جعل رقم البيت الاول (٥) والثاني (١) والسابع (١) والثالث عشر (١) اتباعاً لطريقته في تثبيت النصوص ، الا انه حين خرَّج هـذا النص في الهامش قال ما نصه : (١ ـ ١٥) في ديوان ابن الخطيم و ٨ ـ ١٣ في ابن الاثير و ٧ ـ ١٠ الأشباه والنظائر • وليس لهذه الارقام وجود في النص مطلقاً • وقد حدث ذلك لاتباعه طريقة الترقيم التي ذكرناها سابقاً • وقد وقع ذلك في جميع تخريجات النصوص •

٥ ـ خلطَ بين شعر ابن رواحة الذى ثبت انه له وبين المنسوب له ولغيره ، والاولى ان يُفرِد كل نوع لوحده •

٦ ـ عدم الدقة في كثير من اشاراته ورواياته للابيات ، من ذلك : ص ٨٠ رواية الاصابة المثبتة في الديوان :

وجاء المسلمون وغادروني   بأرض الشام مشتهيَ الثواء

وما في الاصابة هو :

وجاء المؤمنون •••   •• مشهور الثواء

وص ٧٩ رواية الاصابة المثبتة في الديوان :

فشأنك أنعم • والذى في الاصابة : فدونك فانعم •

وص ٨٥ رواية الاشباه والنظائر المثبتة في الديوان :

نحامي على احسابنا بتلادنا لمفتقر أو سائل الحق راغب

وما في الاشباه : نداقع عن ••• الحق واجب •

والبيت الذي يليه في الديوان :

وخصم أقمنا بعد مالج •

ورواية الاشباه الصحيحة :

وخصم أقمنا بعد تلجيج شاغب •

والبيت الذى يليه في الديوان :

ومعترك ضنك ترى الموت وسطه •

ورواية الاشباه :

ومعترك ضنك ترى القوم وسطه •

والامثلة على ذلك كثيرة نكتفي بما أوردناه من هذه النماذج ، وثمة نماذج اخرى تظهر عدم الدقة الا انها تختلف عما اوردناه من ذلك ما جاء في ص ٨٢ من الديوان • فقد اشار في تخريج النص الى ديوان قيس بن الخطيم ، وحين نرجع الى الديوان لا نجد هذا النص بل هو هامش صنعه المحقق نقلا عن ديوان حسان بن ثابت نسخة العدوى ورقة ١٥٥ وكان بامكان المحقق الفاضل ان يرجع الى ديوان حسان الذى طبع بهذه الرواية او ان يشير الى نص الهامش لا ان يحيل الى الديوان فيتصور القارىء ان هذا جزء من ديوان قيس وفعل الشيء نفسه في ص ٨٩ فأحال على الديوان والنص هامش لمحقق الديوان نقلا عن ديوان حسان ايضا •

رابعا : تخريج النصوص :

بذل المحقق الفاضل جهداً محموداً في تخريج النصوص وتثبيت الاختلافات ومع ذلك فقد أهمل كثيراً من المصادر الشائعة ذات القيمة

الكبيرة من ذلك :

١ ـ المقطوعة الاولى ص ٧٩ يضاف الى مصادر تخريجها :
مغازي الواقدي ٢/٧٥٧ وشرح نهج البلاغة ٣/٤٠٤
وأسد الغابة في معرفة الصحابة ٣/١٥٨ وحلية الاولياء ١/١١٨
والابيات ١ ـ ٣ في عيون الاثر ٢/١٥٤
والبيتان ١ و ٢ في الموشح ٩٤ والحماسة البصرية ١/٢٣ وألف با ١/٥٠١ .
والبيت ٥ في المحكم والمحيط الاعظم ٢/١٢٣ والمسلسل في غريب لغة العرب ص ٩٠ .

٢ ـ القصيدة ص ٨١ يضاف الى مصادر تخريجها ديوان كعب بن مالك الانصاري ص ١٧٦ .

٣ ـ الارجوزة ص ٨٧ يضاف الى مصادر تخريجها :
الابيات ١ ـ ٣ و ٤ و ٧ ـ ٩ صفة الصفوة ٥/١٦١ وشرح نهج البلاغة ٣/٤٠٦
الابيات ١ـ٤ و٨ و٩ شرح المواهب اللدنية ١/٣٣٦
الابيات ١ ـ ٤ و ٧ أسد الغابة ٣/١٥٨
الابيات ١ ـ ٤ البداية والنهاية لابن كثير ٢/٣٣١ ونهاية الارب ٣/٢٢٧
البيتان ١ و ٢ سير اعلام النبلاء ١/١٧٢
والبيتان ٨ و ٩ في عيون الاثر ١/١٧٥ منسوبان الى الوليد بن الوليد ابن المغيرة .

٤ ـ القصيدة ص ٨٨ يضاف :
الابيات ١ ـ ٣ أسد الغابة ٣/١٥٩ وصفة الصفوة ١/١٩١
والبداية والنهاية ٤/٢٤١ وحلية الاولياء ١/١١٠
وعيون الاثر ١/١٥٣
البيت ٣ الاتقان في علوم القرآن ١/١٣٠

٥ ـ المقطوعة ص ٩٢ يضاف :

الطبري ٢/١٨٨ وعيون الاثر ٢/٤٦ • والبيت الاول اسد الغابة ٢/١٥٠

٦ ـ المقطوعة ص ٩٣ يضاف : الابيات ٣ و ٤ و ٦ و ٧ المؤتلف والمختلف ١٨٤

الابيات ٢ ، ٤ ، ٥ شرح شواهد المغني ١/٢٨٩

والابيات ١ ـ ٣ و ٨ العمدة ١/٢١٠

الابيات ٥ و ٧ و ٨ اسد الغابة ٣/١٥٧

البيت ١ البداية والنهاية ٤/٢٥٨

البيت ٤ شرح شواهد المغني ١/٢٨٦

البيت ٧ طبقات خليفة بن خياط ص ٩٣ وابن سعد ٣/٥٢٩

٧ ـ المقطوعة الثانية ص ٩٥ يضاف :

شرح المواهب اللدنية ١/٣١٣ •

٨ ـ المقطوعة الثالثة ص ٩٥ يضاف :

الشفاء للقاضي عياض ١/١٠٩ ومناقب آل ابى طالب ١/٨٣ •

٩ ـ المقطوعة الثانية ص ٩٦ يضاف :

الابيات ١ ـ ٤ ذيل زهر الاداب ص ٣١ •

الابيات ١ ـ ٣ أخبار النساء ص ٩٣ •

البيتان ٢ و ٤ البدء والتاريخ ٤/٢٥٨ وتفسير القرطبي ١٤/١٠٠ والاتقان فى علوم القرآن ٤/١٠٠

١٠ ـ المقطوعة الثالثة ص ٩٦ يضاف :

البداية والنهاية ٤/٥٣ وسمط النجوم العوالي ٢/٩٣ •

١١ ـ المقطوعة الاولى ص ٩٧ يضاف :

البيتان ١ و٣ الغيث المسجم للصفدي ١/٩٧ وسير اعلام النبلاء ١/١٧١

١٢ ـ القصيدة ص ٩٨

ثمة اكثر من دليل يرجّح انها لكعب بن مالك الانصارى من ذلك :

أ ـ قول ابن هشام : أنشد ابو زيد الانصاري لكعب بن مالك ٠

ب ـ قول ابن بري : ذكرها النحاس فى طبقات الشعراء قال : والصحيح انها لكعب ٠

ج ـ فى تخريجها مصادر كثيرة ذكرت فى ديوان كعب بن مالك لم يرجع اليها المحقق الفاضل ٠ من ذلك الوافي بالوفيات ١١/ ورقة ١٤١ والبداية والنهاية ٤/٥٩ وسمط النجوم العوالي ٢/١١١ ٠

١٣ ـ الارجوزة ص ٩٩ يضاف :

أسد الغابة ٣/١٥٨ وعيون الاثر ١/١٥٤

١٤ ـ النص ص ١٠٠ يضاف :

البداية والنهاية ٤/٢٤١

١٥ ـ الارجوزة ص ١٠١ يضاف :

الابيات ١ و ٦ ـ ٨ المؤتلف والمختلف ص ١٨٤ و ١ ـ ٦ مناقب آل ابى طالب ١/١٧٦ وشرح شواهد المغني ٢٨٦

الابيات ١ و ٥ و ٨ الاصابة ٢ /٢٩٩

البيتان ١ و ٢ ألف با ٢/٤٩١

والبيت الاول وشطران معه مشابهان لما ورد فى ابن عساكر فى عيون الاثر ٢/١٤٩

١٦ ـ النص ص ١٠٢ يضاف :

البداية والنهاية ٤/٢٤٣ والبيت الرابع : معجم البكري ص ١١٧٣

١٧ ـ النص الثاني ص ١٠٦ يضاف :

ذيل زهر الاداب ص ٣١

والابيات ١ ـ ٤ زهر الاداب ١/٢٦ وألف با ٢/٤٩١

البيتان ١ و ٢ مجاز القرآن ١/٢٠ وامالي اليزيدي ص ١٠٢

والمحكم ٤٢٨/١ والبداية والنهاية ١٢/١ وسير اعلام النبلاء ١٧١/١
وشرح شواهد المغني ٢٨٦

١٨ ـ الارجوزة ص ١٠٧ يضاف :
شرح الشواهد الكبرى للعيني ٢٨/٤

١٩ ـ الارجوزة ص ١٠٨ يضاف :
أسد الغابة ١٥٧/٣ وصفة الصفوة ١٩٣/١
الابيات ١ و ٢ و ٤ و ٥ مخطوطة سير اعلام النبلاء ٤٩/٣ (مكتبة الاوقاف)
والابيات ١ ، ٢ ، ٤ المحاسن والمساوىء للبيهقي ص ٤٣٠ .

٢٠ ـ النص ص ١٠٩ يضاف :
ديوان كعب بن مالك الانصاري ص ٢٩١ .
الابيات ١ ـ ٣ مناقب آل ابي طالب ١٦٤/١
البيت الاول أنساب الاشراف ٣٤٠/١

خامسا : نصوص جديدة :

بالرغم من الجهد الكبير الذي بذله المحقق الفاضل في محاولة استقصاء اشعار ابن رواحة فقد ندت عنه أبيات وجدتها في مصادرها اذكرها استدراكاً لما فاته وخدمة لتراث شاعرنا العظيم :

١ ـ لقد ذاق حسان الذي هو أهله
وحمنة اذ قالوا هجيراً ومسطح
تعاطوا برجم الغيب زوج نبيهم
وسخطة ذي العرش الكريم فأبرحوا
التنبيه والاشراف / المسعودي
ص ٢١٦

٢ ـ ثم لا ينزفون عنها ولكن يذهب الهم عنهم والغليل
الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٣٠/١

٣ ـ وجئنا الى موج من البحر زاخر أحابيش منهم حاسر ومقنع

مقاييس اللغة لابن فارس مادة (حبشى)

نسبة لابن رواحة وهو في ديوان كعب

ابن مالك ص ٢٢٥

٤ ـ تحمله الناقة الأدماء معتجراً بالبرد كالبدر جلّى نوره الظلما

البديع في نقد الشعر لاسامة بن منقذ ص ٣٠ وخزانة الادب للحموى

ص ٤٠ وأنوار الربيع للشيرازي ١/١١٧ .

٥ ـ انهم عند ربهم في جنان يشربون الرحيق والسلسبيلا

لسان العرب وتاج العروس (مادة سلسل)

٦ ـ تباركت اني من عذابك خائف واوي تائب النفس راجع

همع الهوامع للسيوطي ٢/١٠١

٧ ـ وعسى أن أفوز ثمت ألقى حجة أتقي بها الفتانا

الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/١٢٤

٨ ـ ليهن عليّ يوم بدر حضوره

ومشهده بالخير ضرباً مر عبلا

كأني له من مشهد غير خامل

يظل له رأس الكميّ مجدلا

وغادر كبش القوم في القاع ثاوياً

تخال عليه الزعفران المعللا

صريعاً يبوء القشعمان برأسه

وتدنو اليه الضبع طولاً لتأكلا

مناقب آل ابي طالب لابن شهرآشوب ٢/٣١٢

٩ ـ جلبنا الخيل من أجأ وسلمى تخبّ نزائعاً خبب الركاب

الف با للبلوي ١/٥٠٦

١٠ ـ وكذاك قد ساد النبي محمد　　كل الأنام وكان آخر مرسل

مناقب آل ابى طالب ١/١٤٢ والتحفة

الناصرية للرشتي ص ٢٤

١١ ـ يضاف الى البيت المفرد فى ص ٩٥ من الديوان وهو

فلم أر كالاسلام عزاً لاهله　　ولا مثل أضياف الأراشي معشراً

الابيات التالية :

ونبيٌ وصدّيق وفاروق أمة

وخير بني حواء فرعاً وعنصرا

فوافوا لميقات وقدر قضية

وكان قضاء الله قدراً مقدراً

الى رجل نجد يباري بجوده

شموس الضحى جوداً ومجداً ومفخرا

وفارس خلق الله فى كل غارة

اذا لبس القوم الحديد المسمّرا

ففدّى وحيّا ثم أدنى قراهم

فلم يقرهم الا سمينا متمّرا

(الجامع لأحكام القرآن) تفسير القرطبي ٢٠/١٧٥

سابعا : كنت آمل أن يرجع المؤلف الفاضل الى كل ما كُتب عن الشاعر وبخاصة اذا كان مؤلفا خاصا عنه ، الا انه لم يفعل ذلك ، فلم يرجع الى ماكتبه الاديب السورى محمد جميل سلطان عن الشاعر فى مؤلفه عنه الموسوم بـ (شاعر على سرير من ذهب) الذى صدر فى دمشق عن مطبعة الجامعة السورية فى سنة ١٩٤٩ ولم يشر اليه حتى مجرد اشارة .



الخراج وكتاب أبي يوسف فيه

الدكتور صالح احمد العلي
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

الخراج هو الضريبة التي وضعها المسلمون على الاراضي الزراعية فى الاقاليم المفتوحة التي كانت أحوالهـا واوضاعها ، وخاصة فى العراق ومصر ، تختلف عما هي عليه فى المدينة والحجاز ، حيث ان الزراعة فى الاقليمين الاولين كانت القوام الاساسي للمجتمع فى حياته المعاشية والاقتصادية ، كما ان الجباية منها هي المورد المالي الرئيسي للدولة .

وكانت الزراعة فى هذين الاقليمين قد وصلت درجة كبيرة من التقدم فى سعتها وتنوع محاصيلها وأساليب العمل فيها ؛ وكانت الزراعة الحرفة التي يعمل فيها غالبية السكان والمصدر الاكبر للمواد التي يعتمد عليها الناس فى غذائهم وفى صناعاتهم ، كما كانت من أهم مصادر الثروة لكثير من المثرين ، فضلا عن اعتماد الدولة على الجباية منها للعطاء ونفقات الجند والادارة .

ان هذه الاهمية الكبرى للزراعة قضت على الحكومات فى العراق ومصر ، أن تولى عناية خاصة بالزراعة وتنميتها وتنظيم جبايتها ؛ وكانت العناية فى العراق أكبر ، لان مناخه منذ أقدم الازمنة التاريخية شبه صحراوي ، وأمطاره أقل من ان تكفي للزراعة التي أصبحت لذلك تعتمد على الارواء ؛ ولماكانت أراضي العراق ، وخاصة فى أواسطه وجنوبيه ، مستوية سهلة رخوة ملحية ، فقد اصبح الارواء المعتمد على الانهار والترع والقنوات يستلزم عناية خاصة ، ويتطلب من الحكومات قدرة وخبرة واسعتين لكي تتمكن من القيام بالمشاريع الكبيرة ، والعناية بها ، والسهر على المحافظة عليها . وكان لابد ايضا من وضع التشريعات الخاصة لتنظيم العلاقات بين العاملين فى الزراعة مع بعضهم ومع الحكومة . وقد تكونت على ممر العصور طبقة من الموظفين لهم خبرة واسعة فى شؤون الري

والزراعة وتقدير الخراج وجبايته، واعتمد الساسانيون علىهؤلاء الموظفين في فرض نظامهم الاستغلالي الذى ارهق الفلاحين ٠

وقد اعتبر المسلمون أراضي الاقاليم المفتوحة « فيئا » للمسلمين ، أى ملكا للدولة ، فهي التي تقرر الضرائب عليها ، وتجبي مواردها ، وتنظم صرفها ، وقد اهتمت الدولة الاسلامية باعمار البلاد وتنظيم امر الخراج ، فعنيت باستصلاح الاراضي وتنظيم الاراضي وتنظيم الري ؛ وألغت كثيرا من القيود والضرائب الاضافية ، وتركت الارض بعمالها ؛ كما أبقت الكتاب الذين كانوا يقومون بالاشراف على تنظيم جباية الخراج بعد ان ضمنت سيرهم على القواعد التي أقرتها الدولة الاسلامية ٠ وقد أباحت لهم ، استعمال الاساليب الكتابية واللغات التي درجوا على استعمالها، الى ان ولي عبدالملك بن مروان الخلافة فأمر بتعريب الدواوين ، أي انه ألزم هؤلاء الكتاب على استعمال اللغة العربية فى معاملاتهم ، ولكنه لم يقصهم عن وظائفهم ٠

وقد أقرّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه « خراج المساحة » أي وضع ضريبة ثابتة على الارض القابلة للزراعة تبعا لمساحتها وانتاجيتها ونوع المحاصيل التي تزرع فيها ؛ ولهذا النظام مزايا : فهو يؤمن للدولة موارد ثابتة مستقرة ، كما إنه يشجع الفلاحين على العمل فى تحسين انتاجهم وزيادته ؛ اذ مادامت الضريبة التي تأخذها الدولة ثابتة ، فان كل زيادة فى الانتاج تؤول الى الفلاح ٠

ان نجاح نظام « خراج المساحة » يتطلب استقرار الاحوال وثبات نظم الري ، والاراضي المزروعة ، والاسعار ، وتوفر الايدى العاملة فى الزراعة ، غير ان كل هذه الاحوال تعرضت الى تبدلات كثيرة بعد خلافة عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ؛ فقد تعرضت بعض الاراضي للخراب بسبب الملوحة أو قلة التصريف[1] ٠

---

(١) انظر فى ذلك فتوح البلدان للبلاذرى ص ٢٩٢ _ ١٩٣ ، وانظر عن الملوحة فى العراق : Buring Salinity in Iraq

ثم ان عددا غير قليل من عمال الاراضي الخراجية هاجر الى الامصار الاسلامية وانتقلوا الى الاراضي التي استصلحها المسلمون وكانت أراضي عشرية ؛ هذا بالاضافة الى ما تعرضت له الاسعار من تبدلات ؛ وقد أشار أبو يوسف الى هذه التبدلات وآثارها حيث قال « نظريات في خراج السواد وفي الوجوه التي يجبى عليها ، وجمعت في ذلك أهل العلم بالخراج وغيرهم ، وناظرتهم فيه ، فكل قد قال بما لا يحل العمل به ، فناظرتهم فيما كان ، وظف عليهم فى خلافة عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فى خراج الارض واحتمال ارضهم اذ ذاك لتلك الوظيفة ، حتى قال عمر لحذيفة وعثمان بن حنيف (رض) لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق .. فقال عثمان : حملت الارض أمراً هي له مطيقة ولو شئت لاضعفت ، وقال حذيفة ، وضعت أمراً هي له محتملة وما فيها كثير فضل . وان اراضيها كانت تحتمل ذلك الخراج وظف عليها ، اذ كان صاحبا رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرا بذلك ، ولم يأتنا عن أحد من الناس فيه اختلاف .

فذكروا ان العامر كان من الارضين في ذلك الزمان كثيرا ، وان المعطل منها كان يسيرا ، ووصفوا كثرة العامر الذي لا يعمل ، وقلة العامر الذى يعمل وقالوا لو أخذنا بمثل ذلك الخراج الذى كان حتى يلزم للعامر والمعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ، ثم نقوم بما هو الساعة غامر ولا نحرثه لضعفنا عن اداء خراج ما لم نعمله وقلة ذات ايدينا ، فأما ما تعطل منذ مائة سنة وأكثر وأقل فليس يمكن عمارته ولا استخراجه فى قريب ، ولمن يعمر ذلك حاجة الى مؤونة ونفقة لا تمكنه ، فهذا عذرنا في ترك عمارة ما قد تعطل » [2] وقد ولدت هذه التبدلات في الاحوال مشاكل خطيرة ، وسببت للأمويين متاعب كثيرة ؛ فلما ولي العباسيون الخلافةاهتموا بأمر الخراج وعملوا على حل المشاكل الناجمة عنه ؛ وقد بدأ اهتمامهم بذلك منذ اوائل خلافتهم فارسل الخليفة ابو جعفر المنصور حمادا التركي لتعديل

(٢) كتاب الخراج ص ٤٨ ــ ٤٩ طبعة السلفية وهى التى اعتمدنا عليها .

السواد [٣] ، أما المهدي فقد أبدل خراج المساحة بنظام خراج المقاسة الذي يجبى فيه الخراج تبعا لمقدار الانتاج ، وليس لمساحة الارض الزراعة ؛ وبهذا النظام تراعى عند جباية الخراج التطورات والتبديلات التي قد تحدث على الزراعة • وقد أمر الخليفة المهدي أيضا برفع العذاب عن أهل الخراج[٤] وقد تتابعت عناية الخلفاء العاسيين بأمور الخراج ومشاكله ، وان دراسة تاريخ هذه العناية خارجة عن نطاق بحثنا الحالى لسعتها وامتداد زمنها •

وفى أوائل العصر العباسي بدأ تأليف الكتب عن الخراج ؛ وأقدم كتاب ألف عن الخراج هو الكتاب الذى ألفه أبو عبيد الله معاوية بن عبيدالله ابن يسار وزير المهدي ، وقد فقد هذا الكتاب ، غير انه بقى منه مقتطفات نقلهما قدامة بن جعفر من كتابه « الخراج وصناعة الكتاب »[٥] كما نقل منه فقرة أبو الحسن الماوردي فى كتابه « الاحكام السلطانية »[٦] غير أن الوزير أبو عبدالله بالرغم من كفاءته ، كان متهما بتصرفاته وبدينه ، مما دفع المهدي الى عزله وحبسه • ثم ان هذا الوزير كان الاصل كاتبا ولم يكن فقيها ، وكانت لهؤلاء الكتاب ثقافة خاصة ورثوها منذ القديم ، وكانت صلتهم بالفقه الاسلامي غير وثيقة •

وكانت في المجتمع تيارات ثقافية متعددة ومتعارضة ، وكان هذا التعارض مصدر اضطراب أشار اليه ابن المقفع في « رسالة الصحابة » ؛ وقد لاحظ الخلفاء العباسيون الاوائل هذه التيارات المتعددة وادركوا خطر تنوعها وتعارضها ، ففكروا بتوحيد النظم والقوانين والاحكام ؛ ولما كان هؤلاء الخلفاء حريصين على الاهتمام بالاسلام، لذلك لم يكن من المعقول ان يعتمدوا على الكتاب ذوي الثقافة الاعجمية[٧]،

---

(٣) الجهشيارى : كتاب الوزراء ص ١٣٤ طبعة مصطفى السقا ورفقاؤه •
(٤) الجهشيارى : ص ١٤٣ •
(٥) كتب الخراج وصنعة الكتاب ص ٩٩ طبعة بن شمش •
(٦) الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٨٦ طبعة محمد صبيح •
(٧) انظر عن ثقافة الاعاجم كتاب « في ذم أخلاق الكتاب » للجاحظ وقد

فالتفتوا الى الفقهاء وخاصة من علماء أهل المدينة التي كانت اكبر مراكز العلم في الدولة الاسلامية • ويروى ان الخليفة المهدي سأل مالك بن أنس فقيه أهل المدينة ، تأليف كتاب في الفقه يسير عليه الناس(٨) •

ثم ولي الخلافة هارون الرشيد ، وهو أوسع الخلفاء العباسيين شهرة بين العامة والخاصة في الشرق والغرب ؛ ولهذه الشهرة مرتكزات ليس هناك مكان بحثها ؛ ويكفي ان نشير هنا الى قول الجاحظ انه « اجتمع للرشيد ما لم يجتمع لاحد من جد وهزل »(٩) • كما ان الخطيب يشير الى مدى ازدهار بغداد في عهده حيث يقول ان بغداد « أكثر ما كانت عمارة واهلا في ايام الرشيد اذ الدنيا قارة المضاجع ، دارة المواضع ، خصيبة المراتع موروودة المشارع »(١٠) •

ان هذه العظمة وهذا الازدهار لابد أن يكون من عوامل ومظاهر الامن والاستقرار والاهتمام بتنظيم امور الدولة ،وان تلقى شؤون الزراعة والريف والخراج النصيب الوافي من العناية ؛ ومن الطبيعي ان يلجأ الرشيد في الدراسة والتوجيه الى الفقهاء المتفهمين للروح الاسلامية والمنصرفين الى دراسة الشريعة •

وكان الفقهاء المسلمون الاولون من أهل الامصار ، وهي المدن العربية الاسلامية التي كانت تستقر فيها المقاتلة ويقيم فيها الولاة ؛ بذلك اهتم هؤلاء الفقهاء بصورة خاصة بما واجه أهل الامصار من القضايا ، أما القضايا التي تخص أهل الريف من الفلاحين والزراع فلم يكن لها نفس النصيب من العناية ؛ ومظهر ذلك ان الفصول التي خصصت في معظم كتب الفقه للمساقاة والمزارعة والمخابرة والمحاقلة ، أو للخراج ومقداره واساليب جبايته كانت اقصر بكثير مما خصص للابواب الاخرى • ثم ان الفصول التي

طبعه فنكل ضمن ثلاث رسائل للجاحظ ، ثم أعاد طبعه عبدالسلام هارون ضمن مجموعة رسائل للجاحظ •

(٨) الطبري : ذيل المذيل ص ١٠٦ ـ ١٠٧ •
(٩) تاريخ بغداد ١٤/١١ •
(١٠) تاريخ بغداد ١/١١٩ •

خصصت لهذه المواضيع كانت في الغالب تعالج احوالا سائدة في المدينة التي كانت لها ظروف خاصة من حيث ان كافة أهلها أسلموا منذ الهجرة ، وان الزراعة كانت تتطلب جهدا خاصا فرديا من حيث شحة المياه وقلة الانهار واعتماد الزراعة على مياه الآبار والعيون بالدرجة الاولى ، وكذلك قلة الملكيات الكبيرة وامتلاك عمال الارض مزارعهم فيها ، هذا الى ان معظم الاراضي في المدينة وحولها كانت في اول الاسلام مواتا ، او مزروعة شعيرا ونخيلا زراعة خفيفة ، فشجع الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء على احيائها واعمارها ، واهتم فقهاء المدينة ببحث القضايا المتعلقة بذلك من اقطاع وتحجير واحياء الموات • ثم ان الدولة لم تعتمد في مواردها على ما تجبيه من المزروعات في المدينة والحجاز ففرضت عليها ضرائب خفيفة نسبيا ، وراعت في تقديرها الجهد المبذول في اروائها ، فتنوعت الضرائب تبعا لأساليب الارواء ، وفيما اذا كانت قد سيقت بالسماء (المطر) أو بالساقية أو البعل والعثري •

ان تقدير هارون الرشيد للفقه الاسلامي وحرصه على جعله الاساس الذي يقوم عليه تنظيم الدولة من جهة ، ومكانة فقهاء أهل المدينة وقصورهم في دراسة مشاكل الزراعة والخراج من جهة اخرى ، حمله على اللجوء الى فقيه وثيق الصلة بعلماء المدينة من جهة ، وواسع الاطلاع على احوال العراق من جهة اخرى ، وكان هذا الفقيه هو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب بن خنيس من سعد بن بحير بن معاوية الانصاري • المشهور بكنيته « أبو يوسف » •

ولد ابو يوسف في الكوفة سنة ١١٣ هـ ، وعني بدراسة الفقه والسيرة على شيوخ عصره في الكوفة والمدينة[١١] ، مثل هشام بن عروة ، والاعمش ، ويحيى بن سعيد ويزيد بن ابى زياد وعطاء بن السائب ، وابى اسحاق الشيباني ، وحجاج بن ارطاة ومحمد بن اسحق ، لكنه اختص بملازمة ابي حنيفة ، أعظم فقهاء أهل الكوفة في عصره ، وكان حرصه على العلم ،

(١١) انظر فى ذلك الدراسة القيمة لمحمود مطلوب « ابو يوسف » : حياته وآثاره وآراؤه الفقهية بغداد ١٩٧٢م •

واستيعابه وألمعيته مبعث تقدير إستاذه أبي حنيفة كما انه كان يكن لأبي حنيفة التقدير الكبير ، وقد نقل في كتاب الخراج من آراء أبي حنيفة في أربعة عشر موضعا ، ووصفه « الفقيه المقدم » [١٢] غير انه رغم احترامه لاستاذه وتقديره لآرائه لم يكن مقلدا أعمى له ، فقد نقل كثيرا من النصوص والآراء عن غيره ؛ كما انه كانت له اجتهاداته الخاصة في كثير من القضايا الفقهية ، وعالج قضايا لم يعالجها شيخه ، وكان له اتجاه خاص في كثير من القضايا ؛ وقد اشارت المصادر الى عدد من قضاة بغداد وفقهائها ممن كان كل منهم على مذهب أبي يوسف •

ولعل من ابرز ما تميز به ابو يوسف هو اهتمامه بالحديث النبوي وكثرة اعتماده عليه ، ومن مظاهر ذلك انه روى في كتاب « الخراج » عن الرسول صلى الله عليه وسلم ستين حديثا مسندا • وقد حاز باهتمامه في الحديث النبوي تقدير علماء الحديث فقال عنه يحيى بن معين « ما رأيت في اصحاب الرأي اثبت في الحديث ولا أحفظ ولا اصح رواية من ابى يوسف » وقال عمرو بن محمد الناقد « أبو يوسف كان صاحب سنة » ووصفه احمد بن حنبل بانه « كان منصفا في الحديث » [١٣] •

ان أبا يوسف من الفقهاء الاولين البارزين القلائل الذين أشغلوا مناصب في الدولة ، فقد عينه هارون الرشيد قاضيا ، ثم جعله قاضي القضاة ، وهو منصب يتطلب ممن يشغله ان ينظر في القضايا التي يطلب الخليفة منه ابداء الرأي فيها ؛ بجانب أمور أخرى ؛ وقد أظهر من سعة الاطلاع ومرونة الفكر ما أكسبه ثقة الخليفة وأتاح له أن ينظر في عدد غير قليل من القضايا الخاصة للخليفة ، وبذلك كان وثيق الصلة بالحياة العامة وأمور الدولة ، كما ان تخصصه في الفقه كان يقضي عليه معالجة مختلف جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية ، ومن المعلوم ان الفقه الاسلامي شامل ، فيدخل

---

(١٢) كتاب الخراج ص ١٩ •

(١٣) انظر في ذلك « مناقب الامام ابى حنيفة وصاحبيه » للذهبى ص ٤٠ ــ ٤١ طبعة •

في ميدانه العبادات والفرائض ، واحكام الاحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ، وكذلك المعاملات التي تدخل فيما نسميه اليوم احكام القانون المدني والتجاري ؛ كما يبحث فى الجنايات والجراحات التي يدخل بحثها فيما نسميه اليوم القانون الجنائي • ويتناول الفقه ايضا ما يتعلق بمالية الدولة من موارد ومصروفات ، بما في ذلك زكاة المال وصدقات الماشية وعشور الزراعات والتجارات ، والضرائب التي على الاراضي المفتوحة ، اى الخراج •

اشارت المصادر الى اسماء بضعة كتب ألفها ابو يوسف فى الفقه ، ولكنها فقدت • وقد بقيت من كتبه كتاب « اختلاف أبى حنيفة وابن ابى ليلى » وكتاب « الرد على سير الاوزاعي » وكتاب « الآثار » ؛ وقد طبعت هذه الكتب • ولكن اشهر كتبه هو كتاب « الخراج » الذى اشتهر به[١٤] ، وهو بعد كتاب ابى عبدالله بن يسار ، أقدم كتاب فى الخراج ؛ واول كتاب وصلنا في الموضوع ؛ ومنه نسخ مخطوطة فى مختلف مكتبات العالم ، وخاصة فى مكتبات تركية والهند وبعض البلاد العربية والاوربية[١٥] • وفى مكتبة الاوقاف ببغداد منه مخطوطات ؛ وله شرح بعنوان « فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج » ألفه عبد العزيز بن محمد الرحبي • وقد طبع كتاب الخراج في بولاق ثم طبع في المطبعة السلفية ثلاث مرات (القاهرة ١٩٣٢ ، ١٩٣٣ ، ١٩٦٢ ، وترجمه الى الفرنسية فاجان (١٩٢١) والى الانكليزية بن شمش (١٩٦٢) ؛ أما شرح الرحبي فقد طبع القسم الاول منه حديثا بتحقيق الدكتور أحمد عبيد الكبيسي (بغداد ١٩٧٣)•

ألف ابو يوسف كتاب الخراج مجيبا عن اسئلة وجهها اليه الخليفة هارون الرشيد • وقد ذكر نص بعض هذه الاسئلة فى مطلع الفصول التي دبجها ؛ غير انه لم يقتصر فى كتابه على الاجابة عن اسئلة الخليفة ، بل

---

(١٤) انظر كتاب : « ابي يوسف : حياته وآثاره » لمحمود مطلوب ص ٩٩ ـ ١١٧ •

(١٥) انظر تاريخ الادب العربى لبروكلمان ٣/٢٤٦ الترجمة العربية •

بحث ايضا عددا من القضايا فضلا عن مقدمة مسهبة رائعة فى واجبات الخليفة ومسؤولياته •

وعنوان الكتاب « الخراج » لا يعبر عن محتواه ؛ فمع ان الخراج هو الموضوع الرئيسي الذى احتل جزءاً غير صغير من الكتاب • الا ان اسئلة الرشيد لم تقتصر على الخراج وحده ، كما ان الكتاب عالج باسهاب امورا اخرى مثل احكام الاراضي وملكياتها فى السواد والبصرة والحجاز وجزيرة العرب وخراسان ، وكذلك الزكاة والعشور ، واحكام المرتدين ، واحكام أهل الذمة والكنائس والبيع والجزية ، وبيع السمك في الآجام ، وأحكام الدعارة والمتلصصين وأباق العبيد ، ومعاملة أهل الحرب في دولة الاسلام ، والجواسيس والمرتدين وقتال أهل الشرك وأرزاق القضاة • وقد خص العراق والحجاز بالنصيب الاوفى من بحثه في أحكام الاراضي ، غير انه بحث أيضا أحكام اراضي البصرة وخراسان وجزيرة العرب •

ولما كان كثير من الاحكام الفقهية يقوم على أساس تاريخي ؛ فقد سرد ابو يوسف في كتابه تفاصيل وافية عن فتوح العراق وعن فتح الجزيرة ؛ وفصّل في قصة أهل نجران واحكام الخلفاء فيهم ، كما فصّل فى تنظيم عمر بن الخطاب رضى الله عنه العطاء فى الحجاز • وقد قدم فى هذه الفصول التاريخية معلومات وافية تخالف فى بعض تفاصيلها ما تورده كتب التاريخ المتداولة ؛ ومما يزيد فى اهمية رواياته التاريخية انها اقدم الروايات التي وصلتنا ، وان معظمها مستمد من المؤرخين من اهل الحجاز الذين لم تصلنا كتبهم فى التاريخ •

روى ابو يوسف فى كتاب الخراج ستين حديثا نبويا يتعلق معظمها باحكام الاراضي والضرائب وما يتصل بذلك من النظم ؛ ومن هذه الاحاديث خمس وخمسون مسندة اسنادا كاملا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، اما الخمسة الباقية فقد ذكر انه روى كلا منها « عن بعض أشياخنا » ثم يسرد بعد ذلك السند الذى نقل عنه هؤلاء الشيوخ دون ان يصرح باسم الشيخ • وهكذا يذكر لكل حديث نبوي سنده الخاص ولا يجمع الاسانيد للحديث

الواحد كما فعل بعض العلماء الاولين كابن اسحق وابن سعد . ولا ريب في ان اهتمامه بضبط الاسانيد هو دليل على مدى التطور والاهتمام بهـا ، كما انه من العوامل التي دفعت علماء الحديث ورجاله الى تقدير ابى يوسف، كما يدفع الى التساؤل عن مدى دقة من يعتبر ابايوسف من اهل الرأى خالصاً.

وذكر ابو يوسف ايضا ثلاثين نصا معظمها مسندا اسنادا كاملا الى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالاضافة الى ثلاثين نصا آخر ورد من كل منها ذكر عمر رضى الله عنه ، ومن الطبيعي ان كثرة تردد اسم الخليفة عمر (رض) ترجع الى سعة الفتوح في زمنه وكثرة التنظيمات التي أقرّها وخاصة فيما يتعلق بالخراج والمالية والادارة . وذكر اربعة نصوص مسندة لابى بكر رضى الله عنه لكنه ذكر الخليفة الاول من ثمانية وعشرين نصاً آخر أورد فيها اسمه لعلاقته ببعض التشريعات . أما الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فقد أورد ذكره فى تسعة عشر موضعاً ، وقد أورد للامام علي أحد عشر نصا مسندا بالاضافة الى ثلاثين مكانا اخر ذكر من كل منه اسم الامام علي رضي الله عنه لعلاقته ببعض الاحكام والاعمال .

أما الخلفاء الامويون فقد نقل عن الخليفة عمر بن عبدالعزيز في ثمانية عشر موضعا معظمها كتب واحكام اصدرها هذا الخليفة الصالح ؟ كما ذكر الخليفة عبدالملك بن مروان مرة واحدة عند الكلام عن التعديل الذى اجراه على الخراج فى الجزيرة . أما الولاة ، فقد ذكر معظم ولاة الخلفاء الراشدين وخاصة فى العراق ، وأورد من العهد الأموي ذكر ولاة عمر ابن عبدالعزيز (رض) وخاصة عدى بن ارطأة ، وعبدالحميد بن عبدالرحمن وميمون بن مهران كما ذكر الحجاج بن يوسف والي العراق في عهد عبدالملك وابنه الوليد . وفيما عدا هؤلاء لم يذكر أيا من الولاة الامويين ، كما انه لم يذكر أيا من الخلفاء العباسيين وولاتهم .

وقد نقل أبو يوسف في كتاب الخراج عن عدد من فقهاء أهل المدينة ، فقد روى عن الزهري في عشرين موضعا ، وعن ابن جريح في ثمانية مواضع ،

وعن سعيد بن المسيب في سبعة مواضع ؛ أكثرها عن طريق الزهري ؛ كما نقل عن مالك في موضع واحد • أما علماء البصرة فقد نقل عن أنس بن مالك في اثني عشر موضعا أكثرها رواية لاحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما نقل عن الحسن البصري في ٢٩ موضعا • غير أن أكثر نقله عن شيوخ أهل الكوفة • ولابد من الاشارة الى ان هؤلاء الفقهاء لم يكونوا شيوخه ، فلم ينقل عنهم مباشرة بل عن طريق شيوخه • كما ان مسانده ليست اقليمية صرفة ، فكثير من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم او آراء فقهاء المدينة أوردها عن طريق شيوخه الكوفيين وهذه الصلات بين علماء الفقه والحديث تظهر « وحدة العلم »، وضعف اثر الاقليمية والعزلة ، فعلماء الكوفة او البصرة لم يكونوا بمعزل تام عن علماء المدينة وفقهائها ؛ بل كانوا يشاركونهم فى بحث المشاكل الفقهية ويرون عنهم ايضا •

نقل ابو يوسف فى كتاب الخراج حوالي اربعمائة نص مسندة اسنادا كاملا صرح فيها باسماء شيوخه الذين نقل عنهم ، كما نقل سبعة وعشرين نصا مسندا ولكنه لم يذكر فيها اسم شيخه الذى اعتمد عليه ، بل اقتصر على القول « بعض أشياخنا » ، كما أورد ثمانية نصوص مسنده لم يذكر الشيخ الذى رواه عنه بل اقتصر على القول « شيخ من اهل الشام » « شيخ من اهل المدينة » « شيخ من أهل قريش » « شيخ من علماء البصرة » « غير واحد من علماء أهل المدينة » « بعض اهل العلم »[16] وكثرة مسانده تظهر مدى تأثره باهل الحديث واتباعه لاسلوبهم فى عرض علمهم ،وان النصوص التي لم يذكر فيها اسم شيخه ، هي من القلة نسبيا لدرجة لا تبرر اقصاءه عن جماعة أهل الحديث • ولعل اهتمامه بايراد مسانده كان من المبررات لتقدير علماء الحديث والرجال لابى يوسف •

ويختلف شيوخه في عدد النصوص الذين نقل عنهم فقد نقل نصا واحدا عن كل من ثمانية وخمسين شيخا ، ونصان عن احد عشر شيخا ، وثلاثة نصوص

---

(١٦) انظر مواضعها من الكتاب في فهرس الاسانيد من الطبعة السلفية •

عن ثلاثة شيوخ ، واربعة نصوص عن ستة شيوخ ، وخمسة نصوص عن اربعة شيوخ ، وستة نصوص عن شيخ واحد ، وسبعة نصوص عن ثلاثة شيوخ ، وثمانية نصوص عن شيخ واحد • ونقل اثنى عشر شيخا عشرة نصوص او اكثر من كل واحد •

ان الشيوخ الذين نقل عنهم نصوصا كثيرة هم محمد بن اسحق (٣٢) والاعمش (٢٥) ، والحجاج بن ارطأة (٢٣) وأشعث بن سوار (١٩) والحسن بن عمارة (١٦) والمغيرة (١٦) ، وهشام بن عروة (١٥) وابو حنيفة (١٤) واسماعيل بن ابى خالد (١٣) وسعيد بن ابى عروبة (١٢) وسفيان بن عيينة (١٠) ويحيى بن سعيد (١٠) • ويختلف طول النصوص التي نقلها أبو يوسف عن شيوخه ، فبعضها قصير لايتجاوز السطر ، وبعضها طويل قد يصل الى عدة صفحات : ومن النصوص الطويلة التي نقلها هي :ـ

فتح العراق عن ابن اسحق (١٤١ ـ ١٤٨ ـ وقصة اهل نجران عن ابن اسحق (٧٢ ـ ٧٥) وتنظيم الدواوين من غير واحد من علماء المدينة (٢٤ ـ ٢٦) وفتح العراق عن حصين عن ابن وائل (٢٩ ـ ٣٠) وفتح الشام والجزيرة عن شيخ من أهل الحيرة (٣٩ ـ ٤٢) وحكم ابي عبيدة في الكنائس والبيع والصلبان عن مكحول (١٣٨ ـ ١٤١) ويتضح من هذا ان النصوص المسندة الطويلة تتعلق كلها بالاحداث التاريخية ، والواقع ان هنالك نصوصا تاريخية مسندة غير قليلة اقصر من التي سبقت الاشارة اليها ، ولكن كلا منها لا يقل عن نصف صفحة ؛ وهذه النصوص التاريخية المسندة لا تقل عن ربع الكتاب •

وبجانب النصوص التاريخية والفقهية المسندة ، ففي كتاب الخراج صفحات كثيرة عرض فيها أبو يوسف معلوماته وآرائه ؛ ومن أبرز هذا النمط من العرض هي الفصول التي كتبها عن احوال الاراضي والخراج في العراق ؛ وهو موزع في عدة فصول غير متصلة منها « ما ينبغي ان يعمل به في السواد » (٤٢ ـ ٥٠) القطائع (٥١ ـ ٥٣) « باب في الزيادة والنقصان والضياع » (٨٠ ـ ٨٤ ، ٨٦) المقاسمة (٨٤ ـ ٨٦) « الجزائر من دجلة

والفرات والغروب » (٩١ - ٩٣) « القنى والآبار والانهار والشرب » (٩٤ - ٩٦ ، ٩٧ - ١٠١) والكلأ والمروج (١٠٢ - ١٠٣) « في تقبيل السواد واختيار الولاة لهم والتقدم اليهم (١٠٥ - ١١٢) والعشور (١٣٢ - ١٣٤) • وقد أورد بعض النصوص القصيرة المسندة في هذه الفصول الا ان غالبيتها العظمى سرد للأحوال القائمة ومقترحات بما يجب ان يعمل به • وقد عرض فيه معلومات قيمة جدا انفرد فيها عن أحوال الخراج في العراق ، واستعمل تعابير محلية كانت سائدة في عصره ، ثم بطل استعمالها فيما بعد على ما يظهر ، فبقيت غامضة ليس من السهل تحديد معناها بالضبط • ولعل هذه الفصول أقيم ما في الكتاب لمن يبحث في أمر الخراج وأحكام الاراضي فى العراق •

وفي كتاب الخراج أيضا فصول سرد فيها آراءه ومعلوماته من دون أن يعتمد على النصوص ؛ أو انه أورد في خلال اوفى نهاية سرده لكل فصل نصوصا قليلة نسبيا حول قضايا متعددة ؛ ومن هذه الفصول ما كتبه عن قسمة الغنائم (١٨) والركاز (٢١) والفيء والخراج (٢٤) وكيف فرض عمر لاصحابه (٤٢) وارض البصرة وخراسان (٥٩ - ٦٠) وموات الارض (٦٣ - ٦٤) والصدقات (٧٧ - ٧٩) واسلام قوم من اهل الحرب (٦٢) والمرتدين (٦٧) واهل القرى (٦٨) والتلصص (١٤٩) وقطع اليد (١٥٤) واللصوص (١٨٣) والاباق (١٨٤) وأرزاق القضاة (١٨٦) ومن مر بمسالح المسلمين (١٨٧) وسبي الذرية (٢٠٢ - ٢٠٤) • ومن حيث العموم فان العرض الذى يكثر فيه من ايراد النصوص يكثر فى القسم الاول من الكتاب ، أما السرد الذى يقل فيه الاعتماد على النصوص والاستشهاد بها فيكثر فى النصف الثاني من الكتاب •

لقد ذكرنا ان كتاب الخراج لابى يوسف هو من أقدم الكتب التي ألفت فى الخراج وأحكام الاراضي ، وان المعلومات التي فيه ، اوسع عما اوردته كتب الفقه العامة المعروفة ، وقد ألف من بعده عدد من الفقهاء كتبا خاصة في الخراج والاموال ؛ فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست كتبا

عنوان كل منها « الخراج » ألفها الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ويحيى بن آدم ، وجعفر بن مبشر الثقفي ، وداود الظاهري ، كما ذكر كتبا عنوان منها « الاموال » ألفها أبو عبيد القاسم بن سلام ، ومحمد بن مخلد الازدي ، وأحمد بن نصر الداودي ؛ هذا فيما عدا الكتب التي ألفها الكتاب عن الخراج • ولم يطبع من هذه الكتب غير كتاب الخراج ليحيى بن آدم ، وكتاب الاموال لابن سلام • كما انه لا توجد الا مخطوطة واحدة لكل من كتاب الازدي والداودي •

والواقع ان كتاب « الخراج » ليحيى بن آدم و « الاموال » لابن سلام حضيا بعناية علماء السلف ، وكانت الكتب التي درسها فقهاء متأخرون بارزون كطرد الزينبي ، وابن تيمية ، وشهدة الابريه ؛ كما نقل عنهمـا عدد من المؤرخين كالبلاذري والطبري والخطيب البغدادي •

فاما يحيى بن آدم فقد اقتصر في كتابه عن الخراج على نقل النصوص ، وتناول بعض أحكام الخراج والاراضي ؛ فهي محدودة في نطاقها ، واما كتاب ابن سلام « الاموال » فهو كتاب غني جدا وواسع ؛ وتناول مواضيع كثيرة هي اكثر مما تطرق اليه ابو يوسف ، كاحكام الفتوح والجزيـة ، والخراج ، والعطاء ، والزكاة والعشور ، والنقود ، وبعض أحكام أهل الذمة • وقد اعتمد ابن سلام على ايراد النصوص وهي كثيرة جدا ، وفيها عـدد غير قليل لم يرد عند ابى يوسف • غير انه لم يعالج عددا من المواضيع التي انفرد ابو يوسف فيمعالجتها ، هذا فضلا عن ان آراءه الخاصة مقتضبة واكثرها تتعلق بامور لغوية ، لذلك تبقى لكتاب ابى يوسف أهمية خاصة لما انفرد به من معلومات عن مواضيع متعددة وبصورة خاصة عن أحوال الخراج في العراق •

لقد ذكرنا ان كتاب الخراج طبع في مطبعة بولاق وفي المطبعة السلفية ، وبين الطبعتين فروق قليلة ، غير ان الكتاب لا يزال بحاجة الى طبعـة دقيقة تستوعب مقارنة النسخ المتعددة من مخطوطاته •

من الجانب النفسي والتربوي عند الغزالي

طارق جمعة حمد

معيد في كلية الامام الاعظم

تمهيــد :

لقد كان الغزالي شخصية علمية وثقافية كبيرة ، لم تقف معرفته عند علم معين دون سواه من العلوم ، ولم تقتصر ثقافته على ناحية واحدة عـدا غيرها من الثقافات ، ولا انحصر همه في معرفة فكرة واحدة من الافكار خلا غيرها ، ولا وقف اطلاعه على العقائد عند عقيدة معينة دون ما عداها ، بل شملت أكثر العلوم المعروفة في عصره والافكار السائدة والعقائد المنتشرة الحقة منها والباطلة ، الصحيحة والفاسدة ، لم يعرف ذلك من أجل المعرفة فحسب ولكن من أجل احقاق الحق وابطال الباطل ، ومن أجل ان يذهب الزبد جفاء ، وان يكون ما ينفع الناس مستقرا ثابتا . وقد عبر رضي الله عنه عن نفسه بنفسه حيث قال : « ولم أزل في عنفوان شبابي – منذ راهقت البلوغ . قبل بلوغ العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسـين – اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، أتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا الا واحب ان أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا واريد ان أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنـه فلسـفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادتـه ، ولا زنديقا معطلا الا واتحسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته ، وقـد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري

وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله ، وضعنا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »[1] .

فهو مثقف واسع الثقافة ، مطلع رحب أفق الاطلاع ، ناقد بعيد غور النقد ، متعطش الى درك الحقائق ، مفطور على ذلك لا باختياره وحيلته .

وحيث ان الامر كما بينه هو ، وكما اشرت اليه من سعة الثقافة وتعدد العلوم التي أحاط بها وعالجها ناقدا ومؤلفا ، مهاجما ومدافعا ، مفندا ومثبتا ؟ فقد أردت أن أعيش معه شطر جانب من جوانبه الواسعة الرحبة . وهذا الشطر هو « من الجانب النفسي والتربوى » وهو على ما اعتقد جانب مهم جدا ، حيث بين الغزالي رضى الله عنه ان الناس وبخاصة العلماء منهم قد التبسوا في معنى النفس والروح والقلب والعقل ، وان الوقوف على ذلك ذو أثر كبير في معرفة كيفية ادراك العلوم وحصول المعرفة ، فضلا عن انها تكشف لنا عن سلوك الانسان ، وتغير هذا السلوك وثباته ، واختلافه من شخص الى آخر بناءً على عوامل نفسية او قوى النفس ، ومدى رجحان كفة قوة على قوة اخرى ، وكيفية الوصول الى سلوك مستقيم مرضي عنه شرعاً وعرفاً .

النفس[2]

لقد تكلم الغزالي رضى الله عنه عن النفس والروح والقلب والعقل ، وأبان ان هذه الالفاظ جميعها من الالفاظ المشتركة ذات المعاني المتعددة التي لكل منها اكثر من معنى واحد ، وقد أبان هنا ان لكل من هذه الالفاظ معنيين : أحد بعضها مادي والآخر معنوي ، أي أحد بعضها من عالم الملك والشهادة والآخر من عالم الملكوت المجرد عن المادة ، أعني ان أحد بعضها محسوس والاخر غير محسوس وذلك كما في القلب والروح . واحد بعضها

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٠ .
(٢) الاحياء جـ ٣ ص ٤ مبحث بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل .

ـ كما أبان ـ مذموم والآخر محمود وذلك كالنفس • وبعضها معنوي معناهما كما في مبحث العقل • وقد أبان في معاني كل لفظ المعنى المطلوب في مبحث النفس •

القلب :

يطلق هذا اللفظ لمعنيين :

١ ـ اللحم الصنوبري الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر ، وهو لحم مخصوص ، وفى باطنه تجويف ، وفى ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه • وهذا المعنى غير مقصود في بحثنا •

٢ ـ هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان ، وهو المدرك العالم العارف من الانسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب ، ولها علاقة مع القلب الجسماني ، وقد تحيرت عقول اكثر الخلق فى ادراك وجه علاقته ، فان تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام ، والاوصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالمكان •

وان شرح ذلك مما توقاه الغزالي رضى الله عنه لمعنيين أو لسببين :

أ ـ انه متعلق بعلوم المكاشفة ، وغرضه من الكتاب ـ الاحياء ـ علوم المعاملة

ب ـ ان تحقيقه يستدعي افشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره ان يتكلم فيه •

وان المقصود اذ أطلق لفظ القلب فى هذا الكتاب ـ الاحياء ـ يراد به هذه اللطيفة والغرض ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها •

الروح :

هو أيضا يطلق لمعنيين :

١ ـ جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر أجزاء البدن ، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على اعضائها يضاهي فيضان النور

من السراج الذى يدار في زوايا البيت • فانه لا ينتهي الى جزء من البيت الا ويستنير به ، والحياة مثالها النور الحاصل من الحيطان ، والروح مثلها السراج ، وسيريان الروح وحركته فى الباطن مثال حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه • وهذا مما يتعلق به غرض الاطباء .

٢ ـ هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان • وهو الذى مر ذكره فى المعنى الثاني من معاني القلب • وهو الذى أراده الله تعالى بقوله : (قل الروح من أمر ربي)[٣] وهو من الامور العجيبة التي تعجز اكثر العقول والافهام عن درك حقيقته •

العقـــل :

وهو ايضا مشترك لمعان مختلفة منها معنيان :

١ ـ انه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب •

٢ ـ انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة •

النفس :

وهو لفظ مشترك بين معان منها معنيان :

١ ـ انه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانسان ، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف ؛ لانهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان ، فيقولون : لابد من مجاهدة النفس وكسرها ، واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك » •

٢ ـ هي اللطيفة التي مر ذكرها فى المعاني الثانية للالفاظ السالفة الذكر والتي هي الانسان بالحقيقة، وهي نفسه وذاته، ولكنها توصف باوصاف

---

(٣) الاسراء آية ٨٥ •

مختلفة بحسب اختلاف أحوالها :

أ ـ فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة ، قال الله تعالى في مثلها : (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية)[٤] •

ب ـ واذا لم يتم سكونها وصارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة ؛ لانها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه • قال الله تعالى : (ولا أقسم بالنفس اللوامة)[٥] •

جـ ـ وان تركت الاعتراض واذعنت واطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء • قال الله تعالى اخبارا عن يوسف (ع) أو امرأة العزيز : (وما أبرىء نفسي ان النفس لأمارة بالسوء)[٦] •

وقد يجوز ان يقال : ان المراد بالامارة بالسوء : النفس بالمعنى الاول رقم (١) وهي مذمومة غاية الذم ، وبالمعنى الثاني رقم (٢) محمودة ؛ لأنها نفس الانسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات •

اذن مما مر ذكره يتبين ان معاني هذه الالفاظ هي :القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوية والعلوم ، اضافة الى معنى خامس هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان • فالالفاظ اربعة والمعاني خمسة ، وان اكثر العلماء قد التبس عليهم الأمر ـ اختلاف هذه الالفاظ وتواردها ـ حتى صاروا يتكلمون في الخواطر ويقولون :هذا خاطر النفس ، وهذا خاطر القلب ، وهذا خاطر الروح أو العقل من غير دراية ولا معرفة ، وحيث قد ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فان المراد به المعنى الثاني الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء ، وقد يكنى عنه بالقلب الذي في الصدر ؛ لأن بين اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة ، حيث ان القلب ـ اللطيفة ـ متعلق

---

(٤) الفجر الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ •

(٥) القيامة آية ٢ •

(٦) يوسف آية ٥٣ •

بالبدن جميعه ومستعمل له ، غير ان ذلك عن طريق القلب الجسمي • فتعلق اللطيفة ابتداء بالقلب الجسمي ، فهو كالمحل والمملكة والعالم بالنسبة لها •

ومن كل ما سلف يتبين لنا بوضوح ما يلي :

١ ـ ان النفس الانسانية هي اللطيفة الربانية الروحانية أي أنها مفارقة للمادة مجردة عنها •

٢ ـ أنها هي الانسان على الحقيقة •

٣ ـ واذا كانت كذلك فهي المخاطبة وهي المحاسبة والمعاقبة والمعاتبة والمثابة •

٤ ـ هي المستعملة للبدن في خدمتها وأغراضها •

٥ ـ علاقتها بالقلب من حيث كونه بمثابة المحل والمملكة والعالم بالنسة لها •

٦ ـ ان استعمالها للبدن ليس بطريق مباشر ، وانما عن طريق القلب الذى هو بالنسبة لها كما وصفنا •

واذا كان معنى هذه الالفاظ واحدا فما يقال من ان هذه خواطر القلب أو النفس أو الروح أو العقل دليل جهل القائل أكثر منه دليل علمه ومعرفته أو قل هو التباس الامر عليه من حيث ان هذه الالفاظ مترادفة لمعنى واحد وهو يتصورها الفاظا مختلفة لمعان مختلفة •

والغزالي ليس اول من استعمل هذه الالفاظ بمعنى واحد ، فقد قال بذلك ديمقريطس أو قال ببعضه ، حيث اعتبر النفس والعقل فى الحقيقة شيئا واحدا قال ارسطو : « •••• الا انهم لم يحتموا حتم ديمقريط فى قوله : النفس والعقل فى الحقيقة شيء واحد »(٧) •

وان ما ذكره الغزالي (رض) بخصوص النفس وتسميتها أو قل تسمياتها وفق أحوالها وتبدلها ، وحسب صفاتها وتغيرها ، أو على ضوء تسلط احدى القوى النفسية على الاخرى ، أو طغيانها وظهورها دون سواها أو على حسابها مستفيدا فى ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالنسبة

---

(٧) فى النفس لارسطو • ترجمة اسحاق بن حنين • مراجعة وتحقيق د • عبدالرحمن بدوى ص ٩ •

للتسميات وفق تلك الاحوال ، وبهذا يكون فى هذه الناحية ـ على الاقل ـ غير متأثر كليا بالفلسفة ، وان كان ذلك التأثر واضحا بالنسبة لطغيان القوى وتسمياتها ، ونستطيع ان نقول انه فسر ما جاء في القرآن والسنة من تسميات النفس بما ورد في الفلسفة من أحوال النفس وصفاتها ، وطغيان بعض القوى النفسية على بعض ، وما يترتب على ذلك من أحوال ، وما ينتج من نتائج ، وهو بذلك لم يترك الفلسفة كما انه لم يتخل عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالنسبة لما ورد فيهما بهذا الخصوص •

قوى النفس او جنودها(٨) :

ان مثل النفس أو القلب مثل الملك الذى يقوم على خدمته طوائف من الناس • كل يقوم بمهمة خاصة به وأهل نفسه لها • فالخدم غير الجنود والجنود غير الوزراء وهكذا ••

وان للقلب او النفس جندين :

١ ـ جند ظاهر محسوس مشاهد بالابصار •

٢ ـ جند باطن لا يرى الا بالبصائر •

أما الجند المشاهد بالعين فهو اليد والرجل والعين والاذن واللسان وسائر الاعضاء الظاهرة والباطنة •

فهذه الحواس أو الاعضاء هي جند القلب المسخرة لخدمته والتي هي طوع اشارته ، وان مثلها بالنسبة للقلب مثل الملائكة بالنسبة لله تعالى حيث انهم مسخرون لله مجبولون على الطاعة ، لا يستطيعون خلافا ، بل لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون •

أما الفرق بين الجندين : اعضاء الجسم بالنسبة للقلب والملائكة بالنسبة لله تعالى ان الملائكة (ع) عالمة بطاعتها لله وامتثالها لاوامره ، أما اعضاء الانسان فلا علم لها بذلك ، فهي مسخرة فحسب •

أما سبب افتقار القلب أو النفس لهذه الجنود أو القوى من حيث افتقاره

---

(٨) الاحياء جـ ٣ ص ٧ مبحث بيان جنود القلب •

الى المركب والزاد الذى لاجله خلق وهو السفر الى الله تعالى وقطع المنازل الى لقائه فلأجل هذا اللقاء خلقت القلوب والنفوس ، قال الله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)[9] وان مركبه لذلك انما هو البدن وزاده العلم والمعرفة • وبناء على ذلك فان حاجة النفس الى الجسم واضحة جلية ، مما يترتب على ذلك ان تكون هناك قوى تصون هذا الجسم وتحميه ، وتلبي طلبه وتحققه ، كل حسب اختصاصها وطبيعتها •

أ ـ وصيانة هذا الجسم انما تكون بجلب الغذاء الموافق له • ويتمثل ذلك في جندين :

١ ـ جند ظاهر وهو الاعضاء القادرة على الجلب والحمل والنقل كاليد والرجل •

٢ ـ جند باطن وهو الشهوة حيث خلق في القلب من الشهوات ما احتاج اليه والتي عن طريقها وبواسطة ايعازها يكون طلب المواد الغذائية وما تشتهيه •

ب ـ ومن أجل دفع المهلكات وما يسبب للجسم ضررا وأذى احتاج الى جندين :

١ ـ ظاهر وهو الاعضاء التي بواسطتها وعن طريقها يكون البطش والقتال ودفع عادية الاعداء •

٢ ـ باطن وهو الغضب الذى به يدفع المهلكات ، وينتقم من الاعداء ، وبمقتضاه تعمل الجنود الظاهرة •

ج ـ ومن اجل ان يكون الغذاء نافعا ، وما يحتاج اليه مجديا ، احتاج القلب او النفس الى المعرفة أي معرفة ما يحتاج اليه كالغذاء وغيره من المشتهيات ، فاحتاج للمعرفة الى جندين :

١ ـ ظاهر هو الحواس : العين والاذن والانف •••

٢ ـ باطن وهو ادراك السمع والبصر والشم واللمس والذوق • وهذا

---

(٩) الذاريات آية ٥٦ •

يعني ان في النفس خمس قوى هي :

١ ـ القوة الغاذيـة

٢ ـ القوة الشهوية

٣ ـ القوة الغضبية

٤ ـ القوة المدركة ، وهذه تكون على شقين :

أ ـ القوة الاحساسية

ب ـ القوة العقليـة .

وبذلك يكون مجموع قوى النفس خمس قوى . وهذا التقسيم قريب من تقسيم الفارابي لقوى النفس حيث قسمها الى :

القوة الغاذية ، القوة الاحساسية ، القوة المتخيلة ، والقوة الناطقة[١٠] . لو لا ان الفارابي جعل المتخيلة قوة مستقلة ، ولم يذكر الغضبية والشهوية .

وان عاد الفارابي فذكر تلك القوى مفصلة في موضع آخر وبصورة أقرب ما تكون لما عرضه الغزالي (رض) مما يدل على درجة تأثره بهؤلاء الفلاسفة ، قال الفارابي : « وللانسان من جملة الحيوان خواص بان له نفسا تظهر منها قوى ، بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بـأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغادية والمربية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها .

ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس، والباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة . والقوى المحركة : الشهوانية والغضبية التي تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك ، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة »[١١] .

وهذا التفصيل للتقسيمات الظاهرة والباطنة واسمائها قريب منه جدا مـا

---

(١٠) المعرفة عند مفكري المسلمين . د . غلاب ص ٢٢١ عن عيون المسائل للفارابي ص ١١ .

(١١) المعرفة عند مفكري المسلمين د . غلاب ص ٢٢٣ .

سبق ان ذكره الغزالي (رض) وهو دليل تأثره بالفلاسفة وتقسيماتهم لقوى النفس وتفصيلاتها •

والغزالي (رض) لا يقف عند هذه التقسيمات السابق ذكرها • بل انه يعود وفي نفس الموضوع فيجمل هذه القوى فيقول :

فجملة جنود القلب تحصرها ثلاثة اصناف :

١ ـ صنف باعث ومستحث :

اما الى جلب النافع الموافق كالشهوة •

واما الى دفع الضار المنافي كالغضب •

وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة •

٢ ـ صنف محرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ، ويعبر عن هذا الثاني او هذا الصنف بالقدرة • وهي جنود مبثوثة في سائر الاعضاء لا سيما العضلات منها والاوتار •

٣ ـ صنف مدرك متعرف للاشياء كالجواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهي مبثوثة في أعضاء معينة • ويعبر عن هذا الصنف بالعلم والادراك •

ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة وهي الاعضاء المركبة من الشحم واللحم والعصب والدم والعظم ••• وهي من عالم الحس أي من عالم الملك والشهادة •

والصنف الاخير رقم (٣) أي المدرك من هذه الجملة ينقسم الى :

أ ـ ما قد أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس ، أعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس •

ب ـ ما أسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي أيضا خمسة :

١ ـ فان الانسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال •

٢ ـ ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ •

٣ ـ ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك الى بعض وذلك بالمفكرة

٤ ـ ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود اليه وذلك بقدة التذكر ٠

٥ ـ ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات ٠

ففي الباطن : حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ ٠ ولو لا خلق الله تعالى هذه القوى لكان الدماغ يخلو عنه كما تخلو اليد والرجل عنه٠ فتلك القوى ايضا جنود باطنة واماكنها ايضا باطنة ، فهذه هي أقسام جنود القلب (قوى النفس) ٠

والغزالي (رض) في هذا التقسيم المجمل الى ثلاثة اصناف مطابق كل المطابقة لما ذهب اليه افلاطون في تقسيم قوى النفس تقسيما ثلاثيا « الى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة »[١٢] ٠

وفي تفصيلاته للقوى المدركة قريب جدا من تقسيم الفارابي لقوى النفس وذلك كما هو واضح في النص السالف الذكر والمنقول عن كتاب المعرفة عند مفكري المسلمين للدكتور غلاب ٠

وبامكاننا القول ان الغزالي (رض في شرحه لقوى النفس أو جنود القلب يكشف بوضوح عن درايته بالنفس وقواها ، واقسامها ظاهرة وباطنة ، ومهمة كل واحد منها ، وهو في ذلك لا يختلف عما يعرضه أي فيلسوف مسلم أو يوناني بهذا الخصوص ، وهو نفسه ما يبحثه علم النفس الحديث بعد انفصاله عن الفلسفة الام ، واستقلاله عنها ٠

أما كيفية حصول المعرفة بعد أخذ الحواس للمحسوسات ونقلها الى قوى النفس ، ومهمة كل قوة من تلك القوى وهو موضوع نفسي فلسفي يدخل في مهمة النفس باعتبارها القوة المدركة ، وفي مهمة الفلسفة باعتبار ذلك موضوع المعرفة ، أو قل في مهمة الفلسفة باعتبار استقلالها بموضوع المعرفة ٠

---

(١٢) أرسطو تاليف د ٠ عبدالرحمن بدوي ص ٢٣٩ ٠

العلاقة بين النفس وقواها[١٣] :

ان الغزالي (رض) يصور لنا علاقـة النفس بقواها تصويـرا دقيقـا ، ويجسدها تجسيدا جميلا يكشف لنا عن مدى سبره لاغـوار هـذه النفس ، وفهمه لقواها ، ودرجة تأثير كل قوة بالنسبة للقوى الاخرى او تأثرها بها ، وموقف النفس منها ، ومكانتها بالاضافة اليها ، والحالات التي تكون فيها هذه القوى مسخرة في خدمة هذه النفس والبدن بصورة سليمة ، ومتى تكون خلاف ذلك على ضوء طغيان احدى هذه القوى على الاخرى وتسلطها على حسابها . وهذا التصوير وان صرح الغزالي (رض) انه ايضاح لتفهيم الضعفاء فان حاجة العلماء اليه ليست بأقل من حاجة الضعفاء .

والصور التي رسمها والامثلة التي ضربها هي :

١ ـ ان مثل النفس الانسانية في البدن كمثل الملك في المدينة او المملكة ، فان بدن الانسان مملكة النفس ومدينتها وعالمها ومستقرها ، وان الجوارح والقوى بمنزلة الصناع والعملة .

وان القوة العقلية المفكرة بالنسبة للملك أشبه شيء بالمشير الناصح والوزير العاقل .

وان مثل الشهوة بالنسبة له كمثل عبد السوء يجلب الطعام والميرة الى المدينة . وان القوة الغضبية بالنسبة له كصاحب الشرطة .

العبد الجالب للميرة والطعام كذاب مكار خـداع خبيث يتمثل بصورة الناصح وحقيقته مغايرة لذلك حيث تحت ذلك النصح الشر الهائل والسم القاتل ، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح (القوة المفكرة) ومخاصمته في آرائه حتى ان هذه المنازعة والمخاصمة لاتنقطع لحظـة .

والوالي في المملكـة اذا كن معتمدا على وزيره مستغنيا به في تدبيراته ، ومسـتشيرا له في أموره ، معرضا عن اشارة العبد الخبيث

(١٣) الاحياء ج ٣ ص ٨ مبحث بيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنية .

(الشهوة) ، مستدلا باشارته في ان الصواب في نقيض رأيه ، أدبه صاحب شرطته (القوة الغضبية) ، وساسه لوزيره ، وجعله مؤتمراً له مسلطا من جهته على هذا العبد الخبيث واتباعه واعوانه وانصاره ، حتى يصبح العبد مسوسا لاسائسا ، ومأمورا مدبَّرا لا أميرا مدبِّرا ، استقام أمر بلده وساد العدل بسببه .

وكذلك النفس متى استعانت بالعقل (القـوة المفكرة) وأدبت الغضبية ، وجعلتها مسلطة على الشهوة ، واستعانت باحدى القوتين على الاخرى من أجل كسر حدتيهما : تارة بأن تقلل مرتبة القوة الغضبية وغلوائها بعدم مخالفة الشهوة واستدراجها ، وتارة اخرى بقمع الشهوة وقهرها بتسليط الغضب والحمية عليها ، وتقبيح مقتضياتها ، اعتدلت قواها ، وحسنت أخلاقها ، ومن عدل عن هذه الطريقة كان متخذا هواه إلهاً ، ومتبعا اياه ، وصدق قول الله تعالى فيه : (أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم)[14] .

لقد كان تصويرا دقيقا ومشهدا حيا ، اشخاصه قوى النفس ، وبطله القوة المفكرة أي الوزير الناصح والمشير العاقل . وموزع الادوار او المخرج النفس ، أو الملك المثابر على ادارة الادوار بعد توزيعها على الاشخاص من اجل الوصول الى استقرار كامل ، وسير سليم للوصول الى الهدف النهائي . وهو تحقيق العدل بين هذه القوى ، أو تحقيق الاعتدال ، وابقاء الهيمنة والسيطرة للقوة المفكرة ، مستفيدة من توجيهها واشارتها ، مخالفة القوة الشهوانية ، كاسرة حدة القوتين العدوين : الغضب والشهوة .

٢ ـ ان مثل بدن الانسان كمثل المدينة أو المملكة ، ومثل العقل أو النفس كمثل ملك مدبر لهذه المملكة او المدينة ، وان قوى النفس المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنود وأعوان للنفس ، وأعضاؤها كالرعية

(١٤) الجاثية آية ٢٣ .

بالنسبة لـه ، وان النفس الامارة بالسـوء المتمثلة في القوة الغضبية والشهوية كعدو ينازع في المملكة ويخاصم ، ويسعى في اهلاك الرعية وابادتها • فاصبح البدن كرباط وثغر ، والنفس كمقيم فيه مرابط ، فان هو ـ المقيم المرابط ـ ـ جاهد عدوه وقاتله ، وقهره وهزمه على مايجب حمد أثره اذا عاد الى الحضرة كما قال الله تعالى (والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وانفسـهم فضل الله المجاهـدين بأموالهم وانفسـهم على القاعدين)[١٥] •

وان ضيع الثغر وأهمل الرعية ذم أثره فانتقم منه عند الله تعالى ، فيقال له يوم القيامة يا راعي السوء أكلت اللحم ، وشربت اللبن ، ولـم تأو الضالة ، ولم تجبر الكسير اليوم انتقم منك كما ورد في الخبر ، والى هذه المجاهدة الاشارة بقوله (ص) « رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر » •

٣ ـ ان مثل النفس كمثل فارس متصيد ، والشهوة او القوة الشهوية كالفرس لهذا الفارس ، والقوة الغضبية كالكلب التابع له أو المستخدم من قبله • فاذا كان الفارس حاذقا ، والفرس مروضا ، والكلب مؤدبا معلما كان جديرا بالنجاح ، وحقيقا بالفلاح ، واذا كان الفارس في نفسه أخرق والفرس جموحا ، والكلب عقورا ، فلا فرسه ينبعث من تحته منقادا ، ولا كلبه يسترسل باشارته مطيعا ، فهو خليق بان يعطب فضلا عن ان ينال ما طلب •

وانمـا خرق الفارس مثل جهل الانسـان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وقلة درايته ، وجماح الفرس مثل غلبة القوة الشـهوية : شهوة البطن والفرج •

وعقر الكلب مثل غلبة الغضب واستيلائه •

بهذه الصورة الحية واللوحات المجسدة التي رسمها لنا الغزالي (رض)

---

(١٥) النساء آية ٩٥ •

اتضح لنا مكانة النفس الانسانية من قواها . وكيفية سياستها وتدبيرها ، وتسييرها فى الطريق السوي ، وكيفية جموح قواها او بعضها نتيجة لجهلها وقلة درايتها ، ومن ثم خفوقها فى تحقيق هدفها المرسوم .

والغزالي فى كل هذا ومنه ليس له الا جودة العرض ، ودقة التصوير، وجمال التمثيل ، فهو من هذه الناحية فنان بارع ، ومصور مجيد ، وممثل مبدع ولا ضير يلحقه بسبب ذلك .

اعتدال قوى النفس وجموحها ونتائجهما(١٦) :

لقد تكلم الغزالي (رض) عن النفس وقواها ومكانة هذه النفس او العقل من هذه القوى ، وأبان ان النفس اذا سلست قواها بصورة صحيحة وصلت الى نتيجة محمودة مظاهرها سلامة الانسان وبدنه واستقراره واطمئنانه وعدم اعتلاله .وقد عالج الموضوع بصورة اكثر تفصيلا ، وأبان ان لكل قوة من قوى النفس طرفين : طرف زيادة وطرف نقصان ، اذا مالت الى أي منهما نتج عنه صفة من الصفات فى الانسان واضحة جلية ، نعت بها وعرف ، وهذه القوى كما مر سالفا هي :

١ ــ القوة المفكرة أو قوة العلم

٢ ــ القوة الشـهوية

٣ ــ القوة الغضبيـة

٤ ــ قوة العـدل

فقوة العلم أو القوة المفكرة :

حسنها وصلاحها فى ان تصير بحيث يسهل بواسطتها ادراك الفرق بين الصـدق والكذب فى الاقوال والاخبار ، والتميز بـين الحـق والباطل فى الاعتقادات . وبين الجميل والقبيح في الافعال ، فاذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة ، والحكمة رأس الاخلاق الحسنة ، وهي التي قال الله

---

(١٦) الاحياء جـ ٣ ص ٦٩ مبحث فضيلة حسن الخلق ومذمة سوء الخلق .

تعالى فيها : (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)[17] .

والقـوة الشهوية :

حسنها وصلاحها في ان تكون تحت اشارة الحكمة أعني اشارة العقل والشرع .

والقـوة الغضبية :

حسنها وصلاحها في ان يصير انقباضها وانبساطها على حد ماتقتضيه الحكمة .

امـا قـوة العدل :

فهي ضبط الشهوة والغضب تحت اشارة العقل والشرع .

فاعتدال القوة العقلية أو المفكرة ينتج عنه الحكمة .

أما ميلانها جانب الافراط فينتج الخبث والجربزة والمكر والخداع .

وميلانهـا الى جانب التفريط فيصدر عنه البله والغمـارة والحمـق والجنون .

وان اعتدال القوة الشهوية أي حسنها وصلاحها فينتج عنه العفة أويعبر عن هذا الاعتدال بالعفة .

وميلها الى جانب الافراط يسبب الشره .

كما ان ميلها جانب التفريط او النقصان يسمى جمودا .

وبالنسبة للقوة الغضبية فان اعتدالها يعبر عنه بالشجاعة .

فان مالت الى الافراط او جانب الزيادة سميت تهورا أو نتج عنـه صفـة التهور .

وان مالت جانب التفريط او النقصان سميت جبنا وخورا ، أو نتج عنها الجبن والخور .

أما بالنسـبة لقوة العدل فانها ليس لها طرفان كالقوى الاخرى حتى ينتج عنها صفتان بسبب الميل الى الزيادة او النقصان ، وانما لها جند واحد

---

(١٧) البقرة آية ٢٦٩ .

ومقابل وهو ما يدعى بالجور والظلم •

فالاعتدال هو الصفة المحمودة وهو الفضيلة •

والطرفان : طرف الزيادة والنقصان رذيلتان مذمومتان •

فامهات الاخلاق وأصولها أربعة هي :

الحكمة والشجاعة والعفة والعدل • وهي نتيجة اعتدال كل قوة من قوى النفس •

ومن اعتدال هذه الاصول الاربعة تصدر الاخلاق الجملية كلها •

فمن اعتدال القوة المفكرة او قوة العقل يحصل حسن التدبير وجودة الذهن ونقابة الرأي ، واصابة الظن ، والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس ، أي نحصل على الحكمة •

ومن افراطها : تصدر الجربزة والمكر والخداع والدهاء •

ومن تفريطها : يصدر البله والغمارة والحمق والجنون •

وأما خلق الشجاعة فيصدر منه الكرم ، والنجدة والشهامة وكسر النفس ، والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد وامثالها وهي اخلاق محمودة •

واما افراطها وهو التهور فيصدر منها الصلف والبذخ والاستشاطة والتكبر والعجب •

اما تفريطها فيصدر منه المهانة والذلة والجزع والخساسة وصغر النفس والانقباض عن تناول الحق الواجب •

أما خلق العفة : فيصدر منه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع •

أما ميلها الى الافراط او التفريط فيحصل منه الحرص والشره والوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك •

فامهات محاسن الاخلاق هذه الفضائل الاربع وهي : الحكمة والشجاعة

والعفة والعدل وغيرها فروع لها .

وهذه الاصول وفروعها مبدأها النفس وقواها ، ومكانة كل قوة من هذه القوى ، وموقفها من القوة العقلية استجابة وتمردا ، طاعة ومخالفة ، اعتدالا وجموحا الى طرفي الزيادة والنقصان . وهو موضوع نفسي صميم مبدأ ونتيجة ـ وان كان في عداد الموضوعات الاخلاقية ـ لان مبناها النفس وقواهـا .

واعتبار الفضيلة وسطا بين طرفين : زيادة ونقصان ، أو أفراط وتفريط، نظرية ارسطية أو رأي ارسطي قال الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه أرسطو « فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين : احدهما افراط والآخر تفريط . فمثلا فضيلة كالشجاعة هي وسط بين افراط هو التهور ، وتفريط هو الجبن ، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين افراط هو التبذير ، وتفريط هو التقتير ... » [18]

هذه هي نظرية الفضيلة لدى ارسطو وهي نفس نظرية الغزالي (رض) وهي نوع من الوسط بين طرفي زيادة ونقصان ، فهل نعتبر الغزالي آخذا عن أرسطو رأيه كما هو أم أنه اتفاق من غير اطلاع ؟ أم أنه رأي اسلامي والتزام الغزالي بما ورد في الاسلام جعل التطابق بينه وبين أرسطو من غير أن يأخذ عنه .

فمما لا شك فيه ان الغزالي مطلع على آراء الفلاسفة يونانيين واسلاميين ومنهم أرسطو . كما انه مما لا يخفى على أحد ان فكرة الوسط بين طرفين هو الفضيلة وهي اسلامية صميمة حيث وردت النصوص القرآنية والحديثية داعية الى ذلك مشيدة به ، فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »[19] وقوله تعالى : (وكان بين ذلك قواما »[20] .

---

(١٨) أرسطو : عبدالرحمن بدوى ص ٢٦٠ .
(١٩) البقرة آية ١٤٢ .
(٢٠) الفرقان آية ٦٧ .

مما تقدم نستطيع القول ان الغزالي (رض) مطلع على رأي ارسطو في الفضيلة وآخذ بما في الاسلام ولا يبعد ان يكون متأثرا بما ورد عن أرسطو ، كما انه محتم أنه آخذ بما ورد في الاسلام ملتزم به •

طريق معرفة الانسان عيوب نفسه(٢١) :

ان الله سبحانه وتعالى اذا أراد بالعبد خيراً بصره بعيوب نفسه ، وعرفه نواقصها ، فمن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه ولا كان جاهلا بنواقصها ، لانه متى عرف العيوب استطاع العلاج ، غير ان أكثر الخلق جاهلون بعيوب انفسهم غير عارفين نواقصها يرى احدهم القذى في عين أخيه ولا يرى الجذع في عين نفسه • ومن اراد ان يعرف عيوب نفسه ويقف على نواقصها فله اربعة طرق :

١ – ان يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ويحكمه في نفسه ، ويتبع اشارته في مجاهدته ، وهذا شأن المريد مع شيخه ، والتلميذ مع استاذه ، فيعرفه استاذه وشيخه عيوب نفسه ، ويعرفه طريق علاجها •

وان مايعرف بالعلاج والطب النفسي ، والأطباء النفسيين • لايصل كل ذلك – رغم تقدم العصر وعلومه – الى درجة الشيخ في درايته ومرتبته في خبرته ؛ لان الشيخ يلازم تلامذته ومريديه وقتا طويلا قد يصل العمر كله ، يمده كل هذا الوقت بالعلم والمعرفة في خفايا النفوس وخباياها مما لايصل اليه غيره •

٢ – ان يطلب صديقا صدوقا بصيرا متدينا فينصبه رقيبا على نفسه ليلاحظ احواله وافعاله فما كره من اخلاقه وافعاله وعيوبه الباطنة والظاهرة ينبه عليه ، فهكذا يفعل الاكياس والاكابر من أئمة الدين •

كان عمر رضي الله عنه يقول: رحم الله امرأ اهدى اليّ عيوبي• وكان

(٢١) الاحياء جـ ٣ ص ٨٢ مبحث الطريق الذى يعرف به الانسان عيوب نفسه •

يسأل سلمان عن عيوبه فلما قدم عليه قال له : ما الذى بلغك عني مما تكرهه ؟ فاستعفى فالح عليه فقال : بلغني انك جمعت بين ادامين على مائدة ، وان لك حلتين : حلة بالنهار ، وحلة بالليل ، قال وهل بلغك غير هذا ؟ ،قال لا فقال أما هذان فقد كُفيتهما ،

فان السؤال يوجه الى الاصدقاء الصدوقين ، البصيرين المتدينين الذين يوثق بهم ، ويكون كلامهم مقبولا وحجة : ليقف السائل على عيوب نفسه ، ويعرف نواقصها ليتجنبها ، ويسأل ما قد بلغ الناس عنه ليعرف ان كان ذلك فيه ليعالجه بالاجتناب ان كان سيئاً ، ويثبت عليه ان كان حسنا ،

٣ ـ ان يستفيد من معرفة عيوب نفسه من ألسنة أعدائه فان عين السخط تبدي المساويا ، ولعل انتفاع الانسان بعدو مشاحن يذكره عيوبه اكثر من انتفاعه بصديق مداهن يثني عليه ويمدحه ويخفي عنه عيوبه ، الا ان الطبع مجبول على تكذيب العدو وحمل مايقوله على الحسد ، غير ان البصير لايخلو عن الانتفاع بقول اعدائه فان مساويه لابد وان تنتشر على السنتهم ،

وهذه وسيلة مفيدة الا انه يجب ان تؤخذ أقوال الاعداء والحساد بحذر شديد ؛ لان نية الانسان قد تكون مخالفة لما يشيعه الاعداء عنه بقصد الاضرار به والاقلال من قيمته وقيمة عمله ، والتشكيك في اعماله ومشاريعه ، فعليه ان تكون ثقته بنفسه قوية لدرجة لاتؤثر فيه أقوال الحساد والاعداء ، بل تكون وسيلة لمراجعة نفسه من اجل زيادة ثقته بنفسه وتصميمه في خطواته وفي نفس الوقت التقليل من اخطائه ان وجدت بل اجتنابها قدر المستطاع ،

٤ ـ أن يخالط الناس فكل ما رآه مذموما فيما بين الخلق فليطالب نفسه به ، وينسبه اليه فان المؤمن مرآة المؤمن ، فيرى من عيوب غيره عيوب نفسه ، ويعلم ان الطباع متقاربة في اتباع الهوى ، فما يتصف به واحد من الاقران لا ينفك القرن الآخر عن أصله أو عن أعظم منه ، أو عن شيء منه ، فليتفقد نفسه ويطهرها من كل ما يذمه من غيره ، وناهيك بهذا تأديبا ، فلو ترك الناس كلهم ما يكرهونه من غيرهم لاستغنوا عن المؤدب ،

قيل لعيسى عليه السلام : من أدبك ؟ قال ما أدبني أحد • رأيت جهل الجاهل شينا فاجتنبته •

وهذه النقطة أو الوسيلة سليمة جدا لمن كان له احساس وبصيرة يستطيع بها معرفة الطيب لدى الناس ليثبت نفسه على مثله ، وغير المرغوب فيه لديهم ليرى ان كان فيه مثله اجتنبه ، وجعل نفسه بعيدا عنه ، أما من افتقر الى الاحساس والبصيرة والمحاسبة فلانصيب له من هذه الوسيلة ولا من غيرها • والطرق الثلاثة الاخيرة وسيلة من فقد الشيخ المجرب ، والمعلم العارف ، والمربي الحاذق الذى يقف نفسه على تهذيب نفوس غيره بعد وصوله درجة استغناء نفسه عن ذلك •

طريق تربية الاطفال في أول نشوئهم(٢٢) :

ان معرفة الطريق فى تربية الصبي ورياضته من اهم الامور ؛ لان الصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو مائل الى كل ما يمال به اليه ، وقابل لكل ما ينقش فيه ، فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة وشاركه فى ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب ، وان عود الشر وأهمل شقي وكان الوزر فى رقبة المسؤولين عن تربيته • ولاجل الفوز بالثواب معه واجتناب تحمل الوزر معه لزم القيام بما يلي :

١ ـ ينبغي على المسؤول عنه ان يراقبه من اول أمره فلا يستعمل فى حضانته وارضاعه الا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال • فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه • فاذا وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث •

٢ ـ ان يحسن مراقبته خاصة اذا رأى عليه مخايل التميز • فاذا ظهر عليه الحياء والاحتشام والاستغناء وصار يترك بعض الافعال فان ذلك ليس الا

---

(٢٢) احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٩٢ مبحث بيان الطـــريق في رياضة الصبيان •

لاشراق نور العقل عليه ومعرفته قباحة بعض الافعال وضرورة تركها ، وضرورة الحياء من شيء دون شيء ، وذلك بشارة تدل على اعتدال الاخلاق وصفاء القلب • وهو بشارة ايضا بكمال العقل عند البلوغ ، وعليه ينبغي ان لا يهمل وانما يستعان على تأديبه بمبادئه وحيائه •

٣ ـ ان اول ما يغلب على الطفل من الصفات شره الطعام فينبغي ان يؤدب فيه مثل :

أ ـ ان لا يأخذ الطعام الا بيمينه •

ب ـ ان يقول عليه بسم الله عند أخذه •

ج ـ ان يأكل مما يليه •

د ـ ان لا يبادر الى الطعام قبل غيره •

هـ ـ ان لا يحدق النظر اليه ، ولا الى من يأكل •

و ـ ان لا يسرع في الاكل وان يجيد المضغ •

ز ـ ان لا يوالي بين اللقم •

ح ـ ان لا يلطخ يده ولا ثوبه •

ط ـ أن يعوّد الخبز القفار ـ المجرد ـ في بعض الاوقات حتى لا يصير بحيث يرى الأدم حتما •

ي ـ ان يقبح عنده كثرة الاكل بان يشبه كل من يكثر الاكل بالبهائم •

ك ـ ان يذم بين يديه الصبي الذى يكثر الاكل ويمدح عنده الصبي المتأدب القليل الاكل •

ل ـ ان يحبب اليه الايثار بالطعام وقلة المبالاة به •

م ـ ان تحبب اليه القناعة بالطعام الخشن أي الطعام كان •

٤ ـ ان يحبب اليه الثياب البيض دون الملون والابريسم ، ويقرر عنده ان ذلك شأن النساء والمخنثين • وان الرجال يستنكفون منه ، ويكرر ذلك عليه ، ومتى رأى على صبي ثوبا من ابريسم او ملون استنكره وذمه •

٥ ـ ان يحفظ الصبي عن الصبيان الذين عودوا التنعم والرفاهية ولبس الثياب الفاخرة ، وعن مخالطة كل من يسمعه ويرغبه فيه •

٦ ـ ان يشغل في المكتب فيتعلم القرآن واحاديث الاخبار وحكايات الابرار واحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين •

٧ ـ ان يصان من الاشعار التي فيها ذكر العشق واهله ، ويصان عن مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذلك من الظرف ورقة الطبع ؛ لان ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد •

٨ ـ اذا ظهر على الصبي خلق جميل وفعل محمود ينبغي ان يكرم عليه ويجازى عليه بما يفرح به ، وان يمدح بين الناس على ذلك •

٩ ـ اذا خالف الافعال المحمودة في بعض الاحوال مرة فينبغي ان يتغافل عنه ولا يكاشف بذلك حتى لا يجرئه ذلك على مثله ، واذا تكرر منه ذلك الفعل ـ المخالفه ـ فانه يكاشف سرا ويحذر من العودة لمثل هذا ، وانه اذا اطلع عليه أحد افتضح بين الناس •

١٠ ـ ان لا يكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فانه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه •

١١ ـ ينبغي على الأب ان يكون حافظا هيبة الكلام معه فلا يوبخه الا احيانا ، وعلى الأم ان تخوفه بالاب وتزجره عن القبائح •

١٢ ـ ينبغي ان يمنع عن النوم نهارا فانه يورث الكسل و لايمنع منه ليلا •

١٣ ـ ان يمنع الفراش الوطيئة حتى تتصلب اعضاؤه ولا يسمن بدنه ، فلا يصبر عن التنعم ، ويعود الخشونة في الفرش والملبس والمطعم •

١٤ ـ ينبغي ان يمنع من كل ما يفعله في خفية ، فانه لا يخفيه الا وهو يعتقد انه قبيح ، فاذا ترك تعود فعل القبيح •

١٥ ـ ان يعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لايغلب عليه الكسل •

١٦ ـ ينبغي ان يمنع من ان يفتخر على أقرانه بشيء مما يملكه والداه ، أو بشيء من مطاعمه وملابسه او لوحه ودواته •

١٧ ـ ان يعود التواضع والاكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام

معهم • ويمنع من ان يأخذ شيئا بداله حشمة ان كان من اولاد المحتشمين ، وان يعلم الرفعة في الاعطاء لا في الاخذ ، وان الأخذ لؤم وخسة ودناءة •

١٨ ـ اذا كان من أولاد الفقراء ينبغي أن يعلم ان الطمع والأخذ مهانة وذلة ، وان ذلك من دأب الكلب فانه يبصبص في انتظار لقمة والطمع فيها •

١٩ ـ يقبح الى الصبيان حب الذهب والفضة والطمع فيهما ، ويحذر منهما اكثر مما يحذر من الحيات والعقارب ، فان آفة حب الذهب والفضة والطمع فيهما أضر من آفة السموم على الصبيان ، بل على الاكابر ايضا •

٢٠ ينبغي ان يعود ان لا يبصق في مجلسه ولا يمتخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ، ولا يستبدبر غيره ، ولا يضع رجلا على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فان ذلك دليل الكسل •

٢١ ـ ان يعلم كيفيةالجلوس ، ويمنع كثرة الكلام ويبين له ان ذلك يدل على الوقاحة وانه فعل اللئام •

٢٢ ـ يمنع اليمين رأسا ـ صادقا أو كاذبا ـ حتى لا يعتاد ذلك في الصغر •

٢٣ ـ يمنع ان يبتدىء بالكلام ويعود ان لا يتكلم الا جوابا وبقدر السؤال •

٢٤ ـ ان يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو اكبر منه سنا •

٢٥ ـ ان يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ويجلس بين يديه •

٢٦ ـ يمنع من لغو الكلام وفحشه ، ومن اللعن والسب ، ومن مخالطة من يجرى على لسانه شيء من ذلك ، فان ذلك يسري لا محالة من القرناء السوء وأصل تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء •

٢٧ ـ ينبغي اذا ضربه المعلم ان لا يكثر الصراخ دأب المماليك والنسوان •

٢٨ ـ ينبغي ان يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح اليه من تعب الكتب بحيث لا يتعب في اللعب ، فان منع الصبي من اللعب وارهاقه الى التعلم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاءه ، وينغص عليه العيش

حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا .

٢٩ ـ ينبغي ان يعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه ومن هو اكبر منه سنا من قريب واجنبي ، وان ينظر اليهم بعين الجلالة والتعظيم ، وان يترك اللعب بين ايديهم .

٣٠ ـ ومهما بلغ سن التميز فينبغي ان لا يسامح في ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم في بعض أيام رمضان ، ويجتنب الديباج والحرير والذهب ، ويعلم كل ما يحتاج اليه من حدود الشرع .

٣١ ـ يخوف من السرقة وأكل الحرام ومن الخيانة والكذب والفحش وكل ما يغلب على الصبيان ، فاذا وقع نشوؤه كذلك في الصبا فمهما قارب البلوغ أمكن ان يعرف أسرار هذه الامور .

٣٢ ـ يذكر له ان الاطعمة أدوية وانما المقصود منها ان يقوى الانسان بها على طاعة الله عز وجل ، وان الدنيا كلها لا اصل لها اذ لا بقاء لها وان الموت يقطع نعيمها ، وانها دار ممر لا دار مقر ، وان الآخرة دار مقر لا دار ممر ، وان الموت منتظر كل ساعة ، وان الكيس العاقل من تزود من الدنيا للآخرة تعظم درجته عند الله تعالى ، ويتسع نعيمه في الجنان ، فاذا كان النشوء صالحا كان هذا الكلام عند البلوغ واقعاً مؤثرا ناجحا ، يثبت في قلبه كما يثبت النقش في الحجر . وان وقع النشوء بخلاف ذلك حتى الف الصبي اللعب ، والفحش والوقاحة ، وشره الطعام ، واللبس والتزين ، والتفاخر نبا قلبه عن قبول الحق نبوة الحائط عن التراب اليابس .

فأوائل الامور هي التي ينبغي ان تراعى ، فان الصبي بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا ، وانما ابواه يميلان به الى أحد الجانبين ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه أو ينصرانه او يمجسانه »[٢٣] .

---

(٢٣) رواه اصحاب السنن الاربعة والبيهقي والطبراني .

ان هذه النقاط التي ذكرها الغزالي (رض) تصلح كل واحدة منها أن تكون موضوع بحث وتعالج على حدة لاهميتها وخطورتها في التربية والتعليم، وهي أساسية لو أخذ بها المربون واستعان بها المعلمون لكان لدينا أجيال لا تعرف الا الخير ولا تنتج الا الخير ، بعيدة عن الكسل والخمول قريبة من الجد والعمل ، بل لكانت شعلة تضيء لغيرها دروب الحياة ، ولكانت كمثل المسك ان لم تبتاعه أفادك من أريجه .

ولكن اين نحن الآن من هذا ؟ أصبحنا بيننا وبينها قدر ما بين السماء والارض ، بل صرنا كنافخ الكير لا ينالنا الا الاحراق والرائحة الكريهة ومن مثل ما زرعنا أصبحنا نحصد ولا غرابة .

قائمة باسماء المراجع

١ ــ القرآن الكريم .

٢ ــ المنقذ من الضلال ــ للامام الغزالي تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود دار النصر للطباعة .

٣ ــ احياء علوم الدين ــ للامام الغزالي مطابع سجل العرب .

٤ ــ في النفس ــ لارسطو ترجمة اسحاق بن حنين ــ مراجعة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى ــ مطبعة النهضة المصرية .

٥ ــ المعرفة عند مفكري المسلمين ــ تأليف الدكتور محمد غلاب . الدار المصرية للتأليف والنشر .

٦ ــ الجامع الصغير ــ جلال الدين السيوطي ــ الطبعة الرابعة ــ مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .

٧ ــ أرسطو ــ للدكتور عبدالرحمن بدوى ــ الطبعة الثالثة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

التربية الاسلامية لمرحلتي الدراسة الابتدائية والثانوية

اهـدافـها ...
وسـائل تحقيقها

عابد توفيق الهاشمي

الاستاذ المساعد في كلية التربية
والمحاضر في كلية الامام الاعظم

تمهيـــد :

لايخفى ان تحديد الاهداف لتدريس أية مادة دراسية، انما هو الحجر الاساس لارساء مناهجها، والمصدر النير في تأليف كتبها ، والسبيل الواضحة التي تنير للمدرس أفقه التدريسي وتخطط له سيره العلمي والتربوي مع تلاميذه •

أما الوسائل فهي المجال التطبيقي لترجمة الاهداف الى واقع تدريسي سليم •

وان الدراسة التي يمارسها الطالب ، قبل المرحلة الجامعية(*) تشمل

(*) لم نذكر في هذا البحث (الاهداف والوسائل) (للتربيـــة الاسلامية) في (المرحلة الجامعية) ، بسبب ان هذه المادة التدريسية غير موجودة في (جامعاتنا) ، كأن طلبتنا قد استكملوها قبل وصولهم أبواب الجامعة ، أو أن المستوى الجامعي اسمى من ان ترقى اليه مادة الدين (كذا) ، باستثناء قسم صغير من كلية الاداب ــ مسمّى بـ (قسم الدين) ، وله وحده مناهجه الاسلامية دون غيره من الاقسام والكليات ، ولا يخلو من بعض المآخذ ، وباستثناء (قسم اللغة العربية) من كلية التربية الجديدة ، الذى طعم ببعض الموضوعات المحدودة من الدين •

المرحلتين ـ الابتدائية والثانوية ، ويمكننا ان نحدد الاهداف والوسائل للتربية الاسلامية ، بالنسبة لكل منهما ، بسبب اختلاف حاجات الطالب فيها •

غير إن هناك أهدافا عامة للاسلام ، يجدر بنا ان نصدر بها البحث لغرض ان تستبين طبيعة الاسلام ومقاصده ، ومن ثم ننحدر الى اهداف تدريسه فى كل من المرحلتين السالفتين •



الاهداف العامة للاسلام

لاشك ان الاسلام يشمل الحياة باسرها ، يوضح حقيقتها ويُرسي فلسفتها، ويشرع أحكامها، ويرعى سائر شؤونها بما يضمن السعادة والأمن والتقدم للجنس الانساني ، ويصون كرامته ورفاهه ، ويضمن له عز الدنيا والاخرى بأدق تشريع وأحكم تنظيم وأبلغ بيان .

وسنتناول الاهداف الاساسية من رسالة الاسلام بشيء من الايجاز ، اذ لا مجال للاسهاب في بحث كهذا ، وان هذه الاهداف الاساسية هي المصدر الذي يستمد منه التدريس الديني أهدافه الخاصة في مرحلتيه التدريسيتين

١ ـ العناية بالانسان عناية تتناسب وكونه خليفة الله في الارض :

(إني جاعلٌ في الأرضِ خليفةً)(٤٢) ، وتليق بانتسابه اليه : (ولكن كُونوا ربّانيّين بما كُنتُم تُعلِّمون الكتابَ وبما كُنتُم تَدرُسون)(٤٣) ، خلقه بيده في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته: (فإذا سوّيتُه ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين)(٤٤) وأودع فيه المواهب والغرائز، ومنحه العقل، وركّب فيه الحواس، والهمه الخير والشر، وعلمه الاسماء كلها ، وسخر له ما في السماء والارض ، وفضله على كثير من خلقه ، وكرّمه خير تكريم :

دواؤك فيك وما تبصر ... وداؤك منك وما تشعر
وتزعم انك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الاكبر

---

(٤٢) البقرة/٣٠ .
(٤٣) آل عمران/٧٩ .
(٤٤) الحجر/٢٩ .

وابرز عناية الله بالانسان ، أن وجّهه بالاسلام الى الخير المطلق ، والحق المطلق ، والكمال المطلق ، وجعله غايته في كل أمر ، وأمره بالتخلق بخلقه ، وفي الحديث « تخلقوا بأخلاق الله »[٤٥] وفي القرآن الكريم : (ولله المَثَلُ الأَعْلَى)[٤٦] ، فالسمو بالانسان الى اسمى مراتب (الكمال الانساني) هو أبرز هدف للاسلام .

٢ ـ تبسيط فكرة الحياة وفلسفتها :

بنظرة موحدة الى الوجود ، من غير تناقض ولا اضطراب :

جمع الدنيا والاخرى ، فعني بالروح والمادة ، وربط بين المثالية والواقعية ، ووازن بين النفس ونوازعها ودوافعها وبين العقل ، كما وازن بين حقوق الفرد والدولة ومصلحة المجموع ،من غير تفريط بحق احدهما ، وربط كل ذلك برباط واحد ، وهو ذاته الكريمه ، وما فيها من حكمة وكمال وسمو : (إنّ عَلينا لَلهُدى ، وإنّ لَنا لَلآخرةَ ، والأُولى)[٤٧] .
لذلك فان المسلم لا يتيه في جاهلية القرون الخالية ، ولا في جاهلية القرن العشرين ، من مبادىء وفلسفات تتقاذفه ذات اليمين وذات الشمال ، لان فلسفة الحياة واضحة بين عينيه ، قد حددها له الاسلام ، وأغناه عن الانقسام والتطاحن بسببها ، وما كانت هذه الافكار والمبادىء الغريبة ، في حقل الخلق والاجتماع والسياسة والاقتصاد ، الا بسبب اضطراب الفهم لحقيقة الحياة .

لهذا تكون الامة الاسلامية أمة متحدة متماسكة ، عن وعي وادراك لمعنى الحياة ، وعن عقيدة راسخة في ذلك ، فلا تتقاذفها الاهواء ، ولا تمزقها المبادىء . هكذا يجب ان تكون : (وأَنَّ هَذَا صِراطِي مُسْتَقِيماً

---

(٤٥) حديث نبوى .
(٤٦) النحل/٦٠ .
(٤٧) الليل/١٢ ، ١٣ .

فأتَّبِعُوهُ ، ولا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ ، فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ، ذَلِكُم وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ)[48] .

٣ ـ **تفصيل كل شيء من أمر الحياة :**

(وكلَّ شَيءٍ فَصَّلْنَاه تَفْصِيلا)[49] .

لقد منح الله الانسان المواهب الفطرية ، والهمه الخير والشر ، وركّب فيه الحواس ، ووهبه العقل ، وأودع في نفسه بصيرة يستضيء بها في حياته (بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره)[50] .

كل ذلك منح الله الانسان ، ولكنه غير كاف للسير في ظلمات الحياة ، لذلك أنزل اليه الاسلام على ألسنة الرسل متعاقبين) حتى ختمهم بمحمد (ص) ليلتزم به الانسان نظاما شاملا لآفاق الحياة ، فلا يلتبس عليه الامر ، ولا تتداخل عليه احكام العقل والهوى ، وأحكام الاثرة والايثار ، والمصلحة الفردية والجمعية ، ولغرض ان تكون للانسان موازين دقيقة يهتدى بها في سلوكه ، بها يزن نفسه وغيره ، ويزن ما يرث من افكار وما يفيد منها ، ولغرض ان يضع للانسان اجوبة واضحة في الأمور المعنوية ـ غير الملموسة ، والتي لاتخضع لسلطان العقل . فالحرية والمساواة والمحبة والسلام وحقوق المرأة والرجل ـ أمور معنوية ـ تأمّلْ انقسام العقل في تحديد معانيها ، والآثار الواقعة التي ظهرت في الشعوب والدول ، بسبب ذلك ، وانظر الى الدجل والشعوذة والمصالح والنفعية التي أسهمت في تفسيرها وتحقيقها !!

لذا كان الاسلام (نظاما شاملا) لآفاق الحياة الاجتماعية والثقافية

---

(٤٨) الانعام/١٥٣ .
(٤٩) الاسراء/١٢ .
(٥٠) القيامة/٧٥ .

والروحية والاقتصادية والسياسية والعلاقات الفردية والجمعية والدولية ونظام السلم والحرب : (وَنَزَّلْنا عَلَيكَ الكتابَ تِبْيَاناً لِكل شيءٍ وهُدىً ورَحْمةً وبُشرى للمُسْلِمين)[٥١] ، وما ذلك الا رحمة بالانسانية الا تضل وتشقى : (فامّا يأْتينّكُم منّي هُدىً فَمنْ اتّبعَ هُدايَ فَلا يَضلُ ولا يَشْقى ، ومَنْ أَعرَضَ عَن ذِكري فانَ لَهُ مَعيشةً ضَنكا)[٥٢] ـ أي ضيقة وشديدة ٠

٤ ـ النماء الحضاري :

بحب الاسلام الحقيقة ، والبحث عنها ، لاقصى غاية يمكن للفرد الوصول اليها :

(الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها)[٥٣] ، واستغلاله الحواس والعقل لاستجلائها وكشف اسرارها : (إنَّ في خَلْقِ السَمواتِ والأَرضِ واختلافِ الليلِ والنَهارِ ، لآيات لأُولِي الأَلْبابِ)[٥٤] ، ثم تسخير الحقيقة العلمية لاعمار الدنيا ولخير البشرية : (الذي أَنشأَكم منَ الأَرضِ واستَعمَرَكُم فيها)[٥٥] ٠

واعتبار التفكير عبادة اذا اقترن بالنية الحسنة : (قُلْ إنما أَعظُكم بِواحدةٍ : أنْ تَقوموا لله مَثنى وفُرادى ، ثُمَ تَتفكَروا)[٥٦] ،

(٥١) النحل/٨٩ ٠
(٥٢) طه/١٢٤ ٠
(٥٣) اخرجه الترمذي ٠
(٥٤) آل عمران/١٩٠ ٠
(٥٥) هود/٦١ ٠
(٥٦) سبأ/٤٦ ٠

(قُلْ انظُروا ماذا في السَّمواتِ والأَرضِ)[٥٧] ، والبعد عن العصبية والمذهبية والاهواء والمصالح : (ليس منا من دعا الى عصبية ، وليس منا من قاتل علَى عصبية ، وليس منا من مات على عصبيته)[٥٨] لان أي لون من الـوان العصبية افسـاد للعقل ، الا عصبية الحق (فمـاذا بَعدَ الحَقِ الا الضَّلال ، فأنَّى تُصرَفون)[٥٩] ، والتأكيد على موضوعية الاحكام العقلية لغرض ادراك الحقيقة هو من اسس هذه الحضارة : (ولا تَتَبِعِ الهوى فَيُضِلَّكَ عن سَبيلِ اللهِ)[٦٠] .

وبذا نمت حضارة الاسلام من الصفر تقريبا الى القمة في قرنين من الزمن ، وظلت وارفة الظلال على البشرية ، حتى ذوت بتنكب أهله سبيله . فالاسلام سيف مسلط على الجهالة والعصبية والهوى ، لاستجلاء الحقيقة نقية خالصة ـ سواء أكانت في الحقل المادي الذي انتظمه خالقة على قوانين دقيقة محكمة ثابتة في طبيعتها (لا تبديلَ لِخلقِ اللهِ)[٦١] ، (ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّة الله تَبْديلا ، ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّة الله تَحْويلا)[٦٢] ، (إنـا كُلَّ شَـيءٍ خَلَقْنـاهُ بِقدر)[٦٣] ، أم كـانت في الحقـل الأجتماعي . يقول الأمام الشافعي (رض) : (ما جادلت أحدا الا تمنيت أن يُظهر الله الحق على لسانه دوني) ! وان هذا الحق حريّ في الاسـلام

---

(٥٧) يونس/١٠١ .
(٥٨) اخرجه النسائي .
(٥٩) يونس/٣٢ .
(٦٠) ص/٢٦ .
(٦١) الروم/٣٠ .
(٦٢) فاطر/٤٣ .
(٦٣) القمر/٤٩ .

بالبث والنشر (الساكت عن الحق شيطان اخرس)[٦٤] ، و (من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار)[٦٥] .

٥ ـ صياغة النفس الرضية الباسمة ، المحبة للانسانية :

ان الانسان ليعيش مع نفسه أكثر مما يعيش مع الغير . فما أحوجه الى نفس تسعده وتريحه ، نفس هادئة مطمئنة وقورة ، كلها ثقة وحب وسرور . فحينما يذكر المسلم ان خالق الوجود معه ، يرعاه ويصونه ويدافع عنه : (إِنا لَنَنصُرُ رُسُلَنا والذين آمنوا في الحياةِ الدُنيا ، ويومَ يقومُ الأَشْهاد)[٦٦] ، وأنه عزّ وجل قريب منه (وَنَحْنُ أقربُ اليه مِنْ حَبْلِ الوريد)[٦٧] ، فاذا ناجاه سمعه ، واذا دعاه استجاب له ، واذا سأله اعطاه ، منه القوة والعون ، وهو مصدر الحياة والخير ، بيده الأمر ، وهو على كل شيء قدير . حينما يذكر المسلم هذه المعاني ، ويذكر جلال الحديث القدسي : (أنا عند ظن عبدي بي ، وانا معه اذا ذكرني ، فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم ، وان تقرّب اليّ شبرا تقربت اليه ذراعا ، وان تقرّب اليّ ذراعا تقربت اليه باعا ، وان أتاني يمشي أتيته هرولة)[٦٨] حينما يذكر المسلم ذلك يوقن أنه في حصن حصين وان معه أقوى القوى ، فيستمد من ربه القوة والعزيمة والثقة والكرامة ، فينشرح به صدره ويبسم للحياة ، وتتضاءل أمامه قوى الشر ومغرياته ، فهو في النعمة شاكر محسن ، وفي (الشدّة) صابر محتسب فهو اذاً في خير دائم : (عجيب أمر المؤمن ، ان امره كله

---

(٦٤) حديث نبوي .
(٦٥) أخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة .
(٦٦) المؤمن/٥١ .
(٦٧) ق/١٦ .
(٦٨) متفق عليه .

خير ، وما كان ذلك لاحد الا له ، ان أصابه نعماء شكر ، فهو خير له ، وان اصابه ضرّاء صبر ، فهو خير له)[٦٩] .

ثم ان هذه النفس الباسمة المطمئنة لاتكون كذلك ، بمجرّد ايمانها بالله وشعورها انه معها فحسب ، اذ ان مجرّد الشعور لا يُغني (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)[٧٠] ، وان أعزّ عمل هادف في الحياة يحقق رضاء الله ويستوجب الجنة بعد حب الله وطاعته هو حب الانسانية والتفاني في سبيل اسعادها ورفاهها . سئل المصطفى صلى الله عليه وسلم : أي الناس أحبّ اليك ؟ فأجاب : (أنفع الناس للناس) ـ قيل : فأي الاعمال أفضل ؟ قال صلى الله عليه وسلم : (ادخال السرور على المؤمن)، قيل : يارسول الله ، وما سرور المؤمن ؟ قال صلى الله عليه وسلم : (اشباع جوعته ، وتنفيس كربته ، وقضاء دينه ، ومن مشى مع أخيه في حاجته كان كصيام شهر واعتكافه)[٧١] . وفي الحديث الشريف : (والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه)[٧٢] ، (الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الارض، يرحمكم من في السماء)[٧٣] فلا قلق واضطراب ولاأمراض نفسية وأوهام ، ولا تشاؤم وتطير ، ولا حقد وحسد ، ولا كره ومقت . انما هو المؤمن : نفس رضية مطمئنة رجاعة الى الله ، تستمد منه كل خير ونعيم ، محبة للخير والاحسان ، للانسانية أجمع : (وقولوا للناس حسنا)[٧٤] ، وأنقى ما فيه قلبه ، نية صادقة وود خالص ، وعاطفة رقيقة ، ومشاعر نبيلة

---

(٦٩) أخرجه مسلم .
(٧٠) التوبة/١٠٥ .
(٧١) حديث نبوي .
(٧٢) اخرجه مسلم .
(٧٣) حديث نبوي .

للانسان اجمع : (يَومَ لاينفعُ مالٌ ولاَ بَنُونَ • اِلاَّ مَنْ أَتى الله بقلبٍ سليم)[٧٥] •

٦ ـ الاسلام نبع ثر للخلق :

لئن كان الخلق عند الغـربيين مصلحـة تمثلة حكمتهم المشهورة (Honesty is the best policy) : (الامانة احسن سياسة) ، فان الخلق فى الاسلام عقيدة ، وليس مجاملة ومصلحة ، ولا تقليدا وعرفا ، وانما هو نابع من قيم مصدرها الله تعالى ، مستقرة فى كيان المسلم ، وهي جزء منه ، وتترابط برباط واحد وهو ارضاء الله ، واصلاح الناس ، فلا نفاق فى خلق المسلم ولا غش ولا خداع ،

والناس امامه صنفان : صالح لقربه من الله ، وفاسد لبعده عنه ، فهو يتعاون مع الخير دائما ، ولا يصافح الشيطان مهما كانت يده سخية ، وكنوزه مليئة وشهوته عارمة ، بل يعمل على هدم الشر ، ولو كان فى هدمه الهلكة له ، بعد أن يستقصي كل الوسائل السليمة لاصلاحه ، (لا تُعينوا الشيطان على أخيكم ، ولكن أعينوه على شيطانه)[٧٦] وعليه ان يتحمل بالصبر فى هذا الاصلاح :

سأصبر حتى يعلم الصبر انني صبرت على شيء أمرّ من الصبر

فالمسلم الخلوق رجل عقيدة يتعامل بها ، ولا يتآمر عليها : (لان آكل الدنيا بالطبل والمزمار، خيرلي من أن آكلها بدين)[٧٧]• وخلقه مستنار دائما

---

(٧٤) البقرة/٨٣ •
(٧٥) الشعراء/٨٨ •
(٧٦) عمر بن الخطاب (رض) •
(٧٧) حكمة اسلامية •

بسلوك تابع من عقيدته ، وموجّه دائما بنصوص واضحة من اسلامه ، وقدوته أمامه : سيد الأبرار محمد صلى الله عليه وسلم : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسوةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرجُو اللهَ واليَومَ الآخِرَ ، وذكر الله كثيرا)[78] ، وكانت عائشة (رض) تقول عن خلق محمد صلى الله عليه وسلم : (كان خُلُقُه القرآن) •

والقدوة الحسنة، هي الجانب العملي من الخلق ، في حين ان النصوص الاسلامية هي الجانب النظري ، فاذا تظافر الجانبان النظري والتطبيقي ، فقد وضح السبيل الى الخلق الكامل •

واذا سلمت الاخلاق حلّت معضلات المشاكل • وما نعانيه اليوم انما هو ازمة خلق في كل مجالات الحياة ـ وما الانتكاسات العسكرية ولا الامراض الاجتماعية ، ولا التخلف العلمي ، ولا الاضطراب الاقتصادي ، ولا التأزم النفسي ، وما تردى الاوضاع السياسية في المجتمعات وبين الدول العالمية ، الا بسبب خراب الذمم وانهدار القيم ، وفساد الخلق •

٧ ـ الاسلام دين عمل وحرص على الوقت وانسباق الى الخير :

ان المسلم يتعبد الله في كل عمل من أعماله ـ مادام حسن النية فيه ، عمله شكر لله الذي أوجده ـ تفكيره شكر لله على نعمة العقل ـ واغفاله جحود ومعصية ، وافادة المسلم من حواسه ـ السمع والبصر واللسان والاطراف •• شكر لله ـ وتعطيلها جحود ومعصية ، وتسخيره المال في مجالات الحياة النافعة ـ شكر لله ، وكنزه والبخل به جحود ومعصية • وتربيته لاولاده ـ شكر لله الذي وهبه اياهم ، واهمالهم جحود واثم • وزراعة الارض الخصبة

---

(٧٨) الاحزاب/٢١ •

ـ شكر لله الذى منحها لنا وتركها جحود واثم • واستغلال المعادن فى باطن الارض وتسخيرها لخير الانســان ـ شكر لله ـ وابقاؤها مكانها جحود • وليس الجحود مقصورا على اهمال النعم أو الغفلة عن ضرورة تسخيرها فى الخير فحسب ، ولكن الجحود كذلك هو تسخير هذه النعم فيما يغضب الله تعالى ، ويؤذى النفس والغير • وكل عمل فى الاسلام عبادة ـ ما دام بقصد الشكر لله على نعمه : (اِعمَلُوا آلَ دَاودَ شُكراً ، وقليلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكور)[79] •

فالمسلم الحق عمل دائب ، لانه شاكر ابدا لانعم الله • فالعمل بهذا القصد دليل الاسلام ومصداق الايمان ، وهو العبادة بعينها ، ولهذه الغاية خلقت الحياة (وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والاِنسَ اِلاّ لِيَعْبُدونَ)[80] • ، فلا يجتمع كسل وايمان !! ومن دعاء النبي صلى الله عليه وسلم ـ (اللهم اني اعوذ بك من الهم والحزن ، واعوذ بك من العجز والكسل ، واعوذ بك من الجبن والبخل ، واعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال)[81] •

الحياة بنظر المسلم حياة خالدة بينهما انتقال ـ وهو الموت • فهو يعمل للخلود ، فى حين يعمل غيره للفناء !! وشتان ما بين العملين • فالمسلم حينما يعمل يصدر عن عقيدة الخير والحب وعزيمة الارادة والتصميم ، فيسعد الناس فى الدنيا ، كما يسعد نفسه فى الدارين : (مَنْ عَمِلَ صالِحاً

---

(٧٩) سبأ/١٣ •
(٨٠) الذاريات/٥٦ •
(٨١) حديث نبوى •

مِنْ ذكرٍ أَو أُنْثَى وَهُوَ مُؤمِنٌ ، فَلَنُحيينَّهُ حياةً طيبةً ، ولَنَجزيَنَّهُم أجرهم بأَحسنِ ما كانوا يعملون) [٨٢] .

وليسَ للمسلم من وقت فائض (ليقتله) :

لا تقتل الوقت فالايام قادرة   على القصاص تجازى من يجازيها !!

لانه سعيد بعمله ، مغتبط بزيادة أجره عند الله ، وانشراح صدره برضاه عنه ، ما دام فى عمل صالح . وعمله فى الدنيا ذخيرته لغده ، لذا فهو يتعب من الراحة ، وينشط فى العمل ، وشعاره الحكمة المأثورة : (ان النفوس لتتعب من الراحة فاريحوها بالعمل) ، فراحته ونومه بهذا المعنى (أجر) ، فهو فى عبادة دائمة ، وثواب مقيم . الوقت عنده رأس ماله ، وهو حياته ، وهو أثمن من كل ثمين ، كيف يضيع جزءا منه ، وأمامه الحساب ينتظره ! (لا تزول قدما امرئ من عند ربه يوم القيامة ، حتى يُسأَلَ عن اربع ـ عن شبابه فيم أفناه ؟ وعن ماله فيم ابلاه ؟ وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيم انفقه ؟ وماذا عمل فيما علم ؟ !)[٨٣] .

ومن لطف الله تعالى بنا ، أن أودع فى صدر كل منا ساعة دقاقة ، لا تهدأ ما عاش الانسان ، لتنبيهنا على الوقت ، وهو أهم ما نملك ، وأشقُ ما سنحاسب عليه :

دقات قلب المرء قائلة له :   ان الحياة دقائق وثواني

والمنادى يهتف فى روعنا كل فجر (ياابنَ آدم أنا خلق جديد . وعلى

---

(٨٢) النحل/٩٧ .

(٨٣) حديث نبوى .

عملك شهيد ، فتزود مني ، فاني لا اعود الى يوم القيامة)[٨٤] ،

وأنت ـ أيها المسلم ـ اذا رأيت علامات الساعة رأي العين ، فلا تهجر عملك ، بل استمر ، وفي الحديث النبوي : (لو قامت الساعة على احدكم وبيده فسيلة نخل ، فليزرعها ، ثم ليمت)[٨٥] ، لان عليك ان تسعى فحسب مراعيا سنن الحياة ، وما عليك ادراك النتائج ،فانما هي مرهونة بيد الله (وأَن ْ ليس َ للانسان ِ إلا ما سَعَى ، وأَن َّ سَعيَه سَوف َ يُرى ، ثُم َّ يُجزَاه ُ الجزاء َ الاوفى)[٨٦] ، والانسان بين نجاح وفشل (فان تقبل الدنيا علي َ ، لا آخذها أخذ الأَشِرِ البَطِرِ ، وان تدبر عني لأأبك عليها بكاء الخرف المهين)[٨٧] ، والمسلم باذل جهده بمالب المتاعب ، مسابق الى الخير صبور على الشدائد :

هو الجد حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدا !

تلك فلسفة العمل في الاسلام ـ توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مئة ألف صحابي غيّروا وحدهم ـ بمساعدة الله ـ وجه الارض (يا أَيُّها النبيُ حسْبُك َ الله ُ و َمن اتّبعك من َ المُؤمنين َ)[٨٨] ، انتشروا ما بين المحيطين الهادي والاطلسي ،في رقعة كان يسكنها مئات الملايين • فترجموا عقيدتهم بخلقهم ـ ومظهر الخلق السلوك والعمل ـ وما كانوا يعلمون لغات الاقوام، وماكان الناس يعلمون لسانهم • ولكنهم ترجموا

---

(٨٤) حديث نبوى •
(٨٥) حديث نبوى •
(٨٦) النجم/٣٩ •

القرآن بغير اللسان بل بالعمل ، فترك مئات الملايين عقائدهم ولغاتهم الى عقيدة ولغة مئة ألف صحابي !! وأصعب أمر على الانسان أن يتنازل عن عقيدته ولغته لغيرهما ، ثم كانت الدولة الاسلامية بناء شامخا ، وقوة ضاربة ، من علم واسع ، وخلق رصين ، وعمل دائب ، استظلت البشرية أسعد عمرها في ظلاله ثم انتهينا الى ما نحن فيه !! •

٨ ـ العبــادات :

هي ركائز هذا الاسلام ، وعليها تقوم قلعته الشامخة ، لانها تركز جميع هذه الاهداف الماضية وغيرها في قلب المسلم ، وترسخها ، وهي أعمال يومية واسبوعية وشهرية وسنوية وعمرية ، لا يصح اسلام المرء الا بأدائها كاملة بوعي وخشوع •

فالشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، لها من المعاني الضخمة في صياغة الفرد والامة والدولة ، ما يضيق به المقام للحديث عنها في هذا الحقل من أهداف الاسلام •

وان الاسلام لينفرد دون سائر الاديان والمبادىء الارضية ، حينما يقرر نظاما شاملا لدقائق امور الحياة جميعها ، في اطار متناسق شيق ، ثم ينظم (أعمالا تعبدية) يمارسها المسلم مرات كل يوم ، وكل اسبوع ، وكل عام ، كما في الصلوات ، ومرة كل عام كما في الزكاة والصوم ، ومرة في العمر

---

(٨٧) عبدالله بن الزبير (رض) •
(٨٨) الانفال/٦٤ •

كما في الحج ، وفي كل وقت يقتضي فيه الجهاد • وفي ممارسته لها يمثل القيم ويهضمها ويطبقها تطبيقا عمليا ، كيلا تكون هذه القيم والتعاليم والانظمة بعيدة عنه ، مقتصرة على قرآنه وسنته فحسب ، نائية عن حسه وشعوره وواقعه الحيوى • ولا غرو في ذلك ، فالاسلام دين عمل وعقل ، ولا يصلح اسلام المرء ، الا بتعبد صادر عن وعي العقل وخشوع القلب • ومن ترك العبادات نبذه الاسلام مهما اظهر التزامه نظريا (بالنظام الاسلامي) •



أهداف تدريس التربية الاسلامية ووســـائلها

تمهيـــــد :

ان تدريس اية مادة يرمي الى تحقيق أهدافها العلمية ، كما يرمي الى تحقيق النظرة التربويـة والنفسـية والاجتماعيـة التي يصدر عنها المدرس المؤهل في تدريسه لطلابه وفي سلوكه معهم •

كذلك فان من الاهداف التدريسية لاية مادة هو تحقيق الوسائل التي تعين على ايصال المادة العلمية الى عقول الطلاب بأيسـر طريق وأقصـره ، وايصالها الى قلوبهم بأشوق أسلوب وأجمله •

ومن هذا يتضح ان هناك فرقا بين أهداف المادة العلمية المجردة وبـين اهداف تدريس المادة •

ولقد راعت الاهداف التدريسية للتربية الاسلامية أدناه ، راعت تلك الامور في طبيعتها ، علما بأن مادة الاسلام بحدّ ذاتها هي علم وهي وسيلة للعمل به في كثير من الاحيان • اذ الاسلام فكر وتطبيق ، وغايات ووسائل ونظريات وسلوك ، وتلك صفة الاسلام ـ منهاج الحياة ، الذى انفرد بهذه الصفة المزدوجة النادرة دون سائر المواد التدريسية •

أما ما سـيرد في حقل الوسـائل التطبيقية التي يمارس بهـا المنهج والكتاب والمدرس تحقيق الاهداف فهي وسائل عملية محضة ـ منها ما هو مقتبس من طبيعة الاسلام الذى يرسم الطرق العملية لتحقيق أهدافه ، ومنها ما هو اجتهاد قائم على الخبرة الذاتية والرأي الشخصي •

أولا ـ الاهداف الخاصة لتدريس التربية الاسلامية في المرحلة الابتدائية :

١ ـ **ترسيخ معاني العقيدة السليمة** ، المستمدة من القرآن الكريم والسنة المطهّرة ٠

٢ ـ **انماء حب الله تعالى** وتعظيمه وطاعته في قلوب الصغار ، واستشعار رقابته ورعايته وضرورة شكره على نعمائه ، وصدق الاعتماد عليه ، والتعرف الى أسمائه الحسنى وبعض صفاته ٠

٣ ـ **شمول الاسلام لآفاق الحياة المختلفة** ، لعنايته :

أ ـ بالانسان ـ صحته وقوته ، عقله وعلمه ، روحه وعقيدته ، خلقه وسلوكه ـ الفردي والجمعي ، واتحاده وتحابه ، ورفاهه وكرامته ، وحريته وارادته ، ٠٠٠

ب ـ وعنايته بالحيوان والنبات ٠

جـ ـ وعنايته بالارض واستثمارها واعمارها ٠

٤ ـ **اتقان قراءة القرآن الكريم ، وتفهم معانيه ، وكذا الحديث النبوى ،** واستظهار بعض نصوصها ٠

٥ ـ **عرض السيرة النبوية** تأريخا مشرقا وسلوكا نيرا ومثلا أعلى للطلاب ٠

٦ ـ **التأكيد على العبادات ، لا سيما الصلاة** ٠

٧ ـ **التركيز على الاخلاق والآداب الاجتماعية ، لا** سيما الاسرية منها والجيرة والصداقة ، وآداب السلام والكلام والطعام والزيارة ٠

٨ ـ **العناية بالمواطنة الصالحة** ، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة عليها ، والاهتمام بأمتنا وخدمتها ، والاعتزاز بها خير أمة في الوجود ، وتغذية الشعور الانساني لدى الطالب ، وحب الجنس الانساني ٠

٩ ـ **غرس الثقة بنفس الطالب** بانتسابه الى الاسلام ـ عقيدة وسلوكا ٠

١٠ـ **توضيح طبيعة الحياة السعيدة الكريمة التى يحققها الاسلام لابنائه** ٠

١١ـ ابعادهم عن **الخرافات والاوهام الموروثة** ، وبيان أضرار الكثير من الاتجاهات والاخلاق الفاسدة الوافدة ٠

١٢ـ **التعريف ببعض اعداء الاسلام عقيدة والمسلمين امة** ٠

وسائل تحقيقها :

١ ـ **المعلم أفضل وسيلة لتحقيق أهداف التربية الاسلامية** ، بصدق عزيمته ، واخلاص نيته وتجرده وسلوكه المستقيم الذى يترجم عقيدته ويتخذ منه الصغار قدوة صالحة ورمزا للحب الصادق والاحترام والاعجاب . هذا وان حبّ المدرس واحترامه يؤدي الى حب الجو الدراسي وحب المادة العلمية .

٢ ـ **نزول المعلم الى مستوى عقولهم** في انتقاء المادة السهلة اليسرة الملائمة لحاجاتهم ، وفى أسلوب عرضها ، وطرق تدريسها ، وتفهم نفسية الاطفال وميولهم .

٣ ـ **الاكثار من القصص القرآني** والنبوى وقصص السيرة النبوية وقصص أمتنا الاسلامية ، فى تاريخها الناصع ، لا سيما تأريخ السلف الصالح فى القرون الثلاثة الاولى ، في سائر جوانب الحياة فى السلم والحرب ـ ويشمل هذا التاريخ الاطفال والنساء والشباب والشيوخ والقادة والجنود والعلماء والعامة والحكام والشعب والتجار والزهاد ...

٤ ـ **التأكيد على الاقتداء بالمصطفى (ع) مثلا أعلى** ، والاعتزاز بسيرته وإشراب الصغار حبه وتعظيمه وطاعته .

٥ ـ **ضرورة انتقاء آيات ، أو سور ، وأحاديث نبوية** يتوفر فيها القصر والسهولة فى القراءة واليسر فى الفهم وقلة الالفاظ الصعبة والتراكيب الغامضة او ندرتها كما تتوفر فيها حاجة الطفولة الى معانيها فى واقع أنفسهم وفى واقع بيئتهم ، ومناسبة معانيها لاعمارهم . كذلك فان النصوص القرآنية يحسن ان تصوّر عن القرآن الكريم ليحسن الصغار قراءة النص فيالقرآن ويتعودوا شكله واملاءه ورسمحروفه.

٦ ـ **الاستعانة بالتلقين والتقليد** في الصفوف الاولى من المرحلة الابتدائية خاصة مع التعليل والمنطق بقدر ، ثم التوسع بهذا الجانب تدريجياً .

٧ ـ **الافادة من الاناشيد والاهازيج والتمثيليات الاسلامية والادعية المناسبة،** لما لها من آثار تربوية ونفسية واجتماعية على الصغار •

٨ ـ **التعريف بخصوم الاسلام والمسلمين** ، ويحسن بيان الوسائل التى يسلكونها في الخصام، والاستشهاد بمكائدهم في العالم الاسلامي بوضوح وذكر حقائق واقعية لا تقبل الشك •

٩ ـ **ضرورة الاهتمام البالغ بالنشاط اللاصفي** الذى يمارسه الطلاب مع معلمهم فى جميع الآفاق الحيوية من صلاة وخطابة وحياة اجتماعية وأدبية وعلمية ورياضية يحياها الطلاب مع معلميهم خارج الصف ، ليمارس الصغار الحياة الاسلامية ويترجموا الاسلام سلوكا مباشرا مع معلمهم الذى يعايشهم ويرقبونه ويقلدونه •

١٠ـ **ضرورة ترابط مفردات المنهج بما يحقق مبدأ شمول الاسلام لآفاق الحياة وواقعيته** وذلك في كل منهج من مناهج التربية الاسلامية لكل كل عام دراسي ، لغرض ترسيخ الصورة المتكاملة لرسالة الاسلام لدى الطلاب وعدم الاقتصار على جانب واحد من جوانب الاسلام فى المنهج الدراسي ، لاي عام دراسي •

١١ـ **الكتاب المدرسي ـ**

أ ـ شكله واخراجه الطباعي :

غلافه ـ من حيث نوع ورقه ، أصباغه ، تصميمه ومناسبته للمادة المعروضة وعمر الصغار ، تجليده ومظهره الخارجي •

ورقه ـ من حيث وزنه ، ملمسه ، لونه ، بريقه •

حجمه ـ من حيث أبعاده وسمكه ، ومناسبة ذلك لاستهواء الطلاب ، وأرى ضرورة مضاعفة عدد أوراقه على الاقل الى ضعفي أو ثلاثة اضعاف حجم الكتاب المقرر للتربية الاسلامية اليوم لكل صف فى المدارس الابتدائية •

رسم حروفه ـ باستعمال كلايش الخطوط المنوعة لعناوين المواضيع الرئيسية والعناوين الجانبية ، وباستعمال الحروف الكبيرة الملونة للصفين الثالث والرابع(*) والعناية بتشكيلها، وباستعمال الحروف الوسط ، لا الصغيرة في الخامس والسادس ، والعناية بتشكيل جميع الآيات والأحاديث النبوية ، وترك الفراغات المناسبة بين المواضيع لما تبقى من الصفحة ، لا ان يتصل بعضها ببعض مباشرة •

طول السطر المناسب ، والمسافة المناسبة بين الكلمات والسطور وضرورة خلو كتب المرحلة الابتدائية من الهوامش ما أمكن •

صوره وزخارفه ـ وذلك أمر مهم جدا ، ولا سيما في الصفوف الاولى من المرحلة الابتدائية ، كأن تصوّر القصص ، والوضوء والصلاة ، وبعض الآداب الاجتماعية ، والحج ، وبعض المساجد والآثار الاسلامية النادرة ، •••

وكذا العناية بالزخارف الاسلامية ، والنقوش والريازة العربية في كثير من صفحات الكتاب ، وجميل ان تزخرف حواشي الصحائف التي تحوى آيات قرآنية ، وكذا بعض القصص الجميلة والتمثيليات والاناشيد لتبرزها بما يشوّق الصغار اليها ويكسبها جمالا وبهاء الى جمالها • كما أن من المستحسن وضع بعض النصوص من آيات قصار أو أحاديث أو حكم أو أبيات شعر بأطر على شكل زخارف عربية ، واتخاذها هي نفسها زخارف احيانا كالخط الكوفي بشريطة سهولة قراءته •

---

(١) أما الصف الاول والثاني (الابتدائي) ، فلا يحتاجان الى كتاب (التربية الإسلامية) : وانما يقتصر على وضع منهج لهما ، مع كتاب مرشد للمعلم يحوي التوجيه له ومفردات المنهج والاهازيج والاناشيد والتمثيليات والقصص الاسلامي •

ب ـ **علاقة محتوى الكتاب بالمنهج :**

بمطابقة الكتاب المقرر لمفردات المنهج ولمستوى ادراك الصغار وباستمرارية عرض الاطار العام للاسلام في كل صف ، مع توسيع النظرة وتعميق المفاهيم تباعا في كل صف تال ، ومحاولة تلخيص المعاني الأساسية لكتب الدراسة الابتدائية في كتاب السادس ، الذي يمثل نهاية المرحلة الابتدائية ، وبربط المادة العلمية بواقع الحياة وربطها بالعقل كذلك ، وربطها ببعض الحقائق العلمية والاجتماعية في الموضوعات الاخرى وضرورة الافادة من وسائل الايضاح الممكنة من صور وخرائط واحصائيات وخطوط بيانية ....

ج ـ **ما يعين على استخدام الكتاب :**

بذكر الفهرس (محتوياته)

وعرض الاسئلة التلخيصية والاختبارية في نهاية كل موضوع وتنويعها وربطها بالواقع السلوكي ما أمكن .

وذكر الفوائد العملية من أغلب المواضيع ، لا سيما الآيات والاحاديث والقصص .

وذكر الخلاصات في نهاية كل موضوع وترك اوراق ملونة خالية من أية كتابة في نهاية الكتاب لتسجيل الطلاب ملاحظاتهم فيها .

د ـ **مادة الكتاب :**

بالاهتمام بأسلوب تنظيمها وطريقة عرضها واسلوب التشويق في هذا العرض .

والعناية بدقة مادته ووضوحها وخلوها من الغموض ومن الخطأ ، والبعد عن الخلافات المذهبية والفقهية ، والاقتصار على المتفق عليه ما أمكن .

وربط المادة المعروضة بالحياة هديا للطلاب فى متاهاتها ، لامجرد كونها مادة علمية وتلقينها وحفظها والامتحان بها ٠

والاهتمام باسلوب التأليف من غير تعقيد لفظي أو حشو أو غموض فى التراكيب أو احتمال معانٍ عدة لتركيب واحد ، وعدم الاطالة لدرجة الاملال او الايجاز لدرجة الغموض ، وضرورة كون المواضيع قصيرة ٠

ثم الانتباه الى خلو الكتابة من خطأ املائي أو مطبعي أو نحوي ، وضرورة استدراكه بجدول الخطأ أو الصواب فى نهاية الكتاب ان وقع ، لا سيما فى النصوص القرآنية والنبوية ٠

وضرورة تجنب الافكار المجردة، والتأكيد على الحقائق الملموسة ما امكن ٠



ثانيا ـ الاهداف الخاصة لتدريس التربية الاسلامية في المرحلة الثانوية :

١ ـ واقعية الاسلام وشموله ، وتجاوبه مع الفطرة الانسانية وخلوده ، وصلاحيته لكل زمان ومكان •

٢ ـ توسيع أفق الطالب في نظرته الى الاسلام وتعميق فهمه له ، في سائر مجالاته الحيوية •

٣ ـ ارساء فلسفة الاسلام للحياة ، وغايتها ووسائلها ، ••• ببساطة ووضوح واحكام، واظهار مكانة العقيدة وأثرها فيها وضرورة التأكيد عليها ، والاسهاب في شرحها •

٤ ـ توثيق الصلة بالله عز وجل وبكتابه ـ عن طريق الاهتمام خاصة بالعقيدة وصفاتها ، والعناية بتلاوة القرآن وتفسيره وتفهم معانيه •
وتوثيق الصلة برسوله العظيم (ع) ـ بالتعرف الى سيرته المطهرة ، والقدوة المثلى، وتفهم حديثه البليغ •

٥ ـ بيان ما للعقيدة والعبادات من آثار واضحة في الصحة النفسية للفرد والمجتمع •

٦ ـ الاهتمام البالغ بالعلاقات الانسانية التي يقيمها الاسلام في الاسرة والجيرة والصداقة وفي سائر المجتمع ـ أفرادا وجماعات ، وفي الدولة شعبا وحكومة ، وفي الانسانية عموما ـ أفرادا ودولا ـ في حالتي السلم والحرب ، وابراز النظرة الانسانية وتكريم الجنس الانساني من خلال ذلك ، والحرص على اظهار دور العقيدة الاسلامية في سائر العلاقات الانسانية التي يشرع لها الاسلام •

٧ ـ **العناية بعرض العبادات** وتفصيل أحكامها وتحليل آثارها ، لا سيما الصلاة ، والاهتمام بابراز الناحية الروحية فيها وقوة الصلة من خلالها بالله تعالى •

٨ ـ **التركيز على التربية الخلقية** ، وارساء السلوك على ضوابط الخلق وقيمه التي يسهب في دقائقها الاسلام •

٩ ـ **بيان أثر الاسلام في النفس الانسانية** ، واستغلاله طاقاتها ـ عقلها وعاطفتها وجميع طاقاتها في التعرف الى الحق والعمل به ونشره والتضحية في سبيله بكل ما تملك ، وبيان أثره ـ بالتبعية على العلم والحضارة وتطوير الانسانية الى أفضل حياة في سائر شعابها ـ المادية والروحية •

١٠ـ **توضيح (الشبهات التي تقوم في عقول الشباب)** والتي ترد اليهم من بعض التقاليد الموروثة السقيمة ، كما ترد اليهم من الافكار الوافدة للطعن بالاسلام، وضرورة تفنيد هذه الشبهات ، وانتزاعها من عقولهم•

١١ـ **نقد مساوىء (المدنية الحاضرة)** ، ولا سيما ما صدر عنها من اتجاهات عقيدية وفكرية وخلقية واجتماعية ـ مما تدعو الى الاسفاف بالانسان والحط من قدره ، وسلبه كرامته وقيمته، وبيان رأي الاسلام الصريح في هذا المجال ، لا سيما في الوافد منها الينا •

١٢ـ **بث روح اعتداد الطالب المسلم بدينه وأمته وماضيه** ، وثقته بنفسه ، وغرس الطموح والأمل فيه ، يستمدها من طبيعة اسلامه ، ومن ماضيه المشرق المشرّف ، واشعاره بأنه هو وأمته أفضل البشر ـ ما داموا مع الله وفي كنف رضاه وظل نظامه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)[٨٩] •

---

(٨٩) البقرة/١١٠ •

١٣- **العناية بالمواطنة الصالحة** ، وبيان التشريع الاسلامى الذى يصوغ المواطن الصالح وماله من حقوق وما عليه من واجبات •

١٤- **توضيح خصوم الاسلام - دينا - والمسلمين أمة** ، وفضحهم ، وبيان ماضيهم ونواياهم للمستقبل من افواههم واقلامهم •

١٥- **التعريف بالوطن العربى والعالم الاسلامي** ، وبيان حال المسلمين في كل مكان - أكثريتهم وأقليتهم •



وسائل تحقيقها :

١ - **مدرس التربية الاسلامية افضل وسيلة لتحقيق اهدافها** ، بسلوكه المستقيم الذى يترجم صدق عقيدته ، ويمثل أثر الاسلام فى معتنقيه والعاملين به والداعين اليه • وعلى قدر التزام المدرس بالمعاني الاسلامية، لا سيما الخلق والعزيمة والتجرّد ، وعلى قدر تفهم المدرس لنفسيات الطلاب وطرق تدريسهم ، يكون اقتراب الطلاب منه ومن الاسلام وحبهم وتكريمهم ، والعكس الصحيح •

٢ - **ان مرحلة المراهقة لا يحتاج الطالب فيها الى التقليد فحسب ، بل هو بحاجة كذلك الى القناعة القلبية ، كما هو بحاجة الى الجمع بين الفكر والشعور والعقل والعاطفة** • فعلى المدرس ان يعني باستقصاء الحقائق الاسلامية عن طريق التفكير والمنطق واستغلال الطاقات العقلية للطلاب والاهتمام بالتحليل والموازنة والمقارنة وعرض آراء الخصوم ونقدها ، والسماح بالحرية الفكرية على اوسع نطاق لكشف الشبهات وردّها بأناة ولباقة وأدب ومنطق ، حتى يقيم المدرس صرح الاسلام على أساس محكم من اليقين ، من غير شبهه ولا شك • كما ان على المدرس أن يوازن بين العقل والعاطفة ، ولا يفرّط فى واحد منهما •

٣ - **الاهتمام بكتاب الله تعالى** - من حيث جمعه وتدوينه وعلومه ، خصائصه ، اعجازه ولهجاته ، ومكانته عند المسلمين وفى التشريع • ومن حيث تلاوته وتوضيح قواعد التجويد الاساسية ، بتوزيعها على الصفوف بمقادير مناسبة لكل صف ، والاستعانة ببعض المسجلات لمشاهير المقرئين •

ومن حيث تفسيره ودراك أسرار بلاغته وفصاحته ، وبيان الفوائدالعملية منالآيات المفسّرة ـ ومن حيثانتقاء الآيات المفسّرة انتقاء يتناسب مع حاجات الشباب ، وما يُرسي لهم فلسفة الحياة ، ويستعان ببعض القصص القرآنية المناسبة بما يزيد من تشويق الطلاب الى

الاسلام وادراكهم واقعيته ، ويجدر بالمقرر البعد عن اختلاف الآراء والبعد عن المصطلحات المهجورة، وعليه بالوضوح في اللفظ والاسلوب.
ويحسن بالمدرس كذلك الاستعانة - ما أمكن - في التفسير بـ (في ظلال القرآن) من حيث المادة العلمية او بكتاب (طرق تدريس الدين) - من حيث طرق تدريسها، وهو لصاحب البحث. كما يحسن ان يكون حجم الآيات المتلوة والمفسرة محدودا ، من غير اكثار ، لان الاهتمام بالنوعية أفضل من تحديد عشرة أجزاء من القرآن الكريم تقرأ كل عام - كما هو المقرر ! ، ويكفي عُشر هذا المقدار (جزء واحد) ما بين تلاوة وتفسير للعام الدراسي الواحد ، كما يحسن تصوير الآيات الكريمة من القرآن ، ليتعرف الطلاب الى قراءته واملائه .

٤ - **ضرورة الاهتمام بحديث رسول الله (ص)** - ببيان علم مصطلح الحديث وأحكامه ، وتدوينه ، والرحلة في طلبه ، ومنزلته في التشريع ، والتعريف بكتب الحديث ، والعناية ببيان فصاحته وشرح معانيه ومقاصده ، وضرورة انتقاء الاحاديث المناسبة لسن المراهقة ، لا سيما الخلقية منها والآداب الاجتماعية ، وما يثبت العقيدة ويوضح غاية الحياة ، كي لا يضل الطلاب في عقائدهم . ويحسن أن يؤكد في الشرح على أمرين مهمين - أولهما المنطق والاسلوب العقلي، وثانيهما تقصي الحقائق العملية التي يخرج منها الطالب ليمارس بها سلوكا اسلاميا ، لا ان يكون الشرح مجرد ترف ثقافي وكلام عام .

٥ - **العناية بسيرة المصطفى (ع)** - اذ هو المترجم السلوكي للاسلام - (كان خلقه القرآن)[٩٠] .

وحين عرض السيرة المطهرة ، يحسن الإسهاب بها في أمرين :

أ - **تاريخ السيرة ، وفقه السيرة** ، والعبر منها والدروس العملية

---

(٩٠) حديث نبوي .

التي يفيد منها صاحب العقيدة في عمله ، والجماعة المسلمة في سيرها في حالتي الشدة والرخاء ، والسلم والحرب ، والضعف والقوة • لذا على المدرس أن يعنى بالتحليل والتعليل والتأكيد على الطلاب بمحاولة ادراكهم الاهداف من وراء السيرة وحوادثها الزاخرة ، وعلى المدرس أن يعينهم في هذا المجال ويعد له من سعة الافق وعمق الفهم وحسن التوجيه ما يضمن لطلابه ذلك •

ب ـ **الرسول الحكيم (ص) قدوة كاملة** لاتباعه ولكل مسلم في سائر جوانب الحياة ـ فهو قدوة أباً وزوجاً وزاهداً وعابداً وادارياً ، وحاكماً وقائداً وشجاعاً ورياضياً وفكهاً ومربّياً ومتواضعاً وكريماً ورحيماً وحازماً وصادقاً وأميناً ، •••

ولهذا العرض لحياة المصطفى (ع) أبلغ الاثر في اقتداء الطلاب به ، بأيسر السبل •

٦ ـ **الافادة من العلم في ترسيخ العقيدة** ، وبيان عظمة الله تعالى ووجوده ، بالكشف عن أسرار قدرته في السنن الكونية التي أودعها الله في مخلوقاته ـ عن طريق بعض العلوم الحديثة كعلم الفلك وعلم الحيوانات المائية والاحياء المجهرية ، ودقائق علم الانسان من حيث عقله ودقة تكوينه ووظائف أعضائه ، هذا اضافة الى الافادة من المنطق القرآني الذي يخاطب الفطرة السليمة والعقل الرشيد ، وكذا الحديث النبوي ، وآراء الفلاسفة المسلمين وغيرهم في تعميق العقيدة ودرء شبهات الملاحدة والمغرضين • ومن المهم جداً عدم فصل العقيدة عن السلوك وعن فلسفة الحياة ، كي لا تكون موضوعاً جدلياً محظاً ، علماً بان العقيدة الاسلامية هي التي غيّرت مجرى الحياة ، وصاغت الافراد والمجتمعات والدول على خير ما يأمل به الانسان من سعادة ونظام ورفاه ، ولا بد من بيان أثر العقيدة في اكتمال الصحة النفسية •

٧ ـ **حين عرض موضوع الاخلاق : لابد من استقصائها ما أمكن**

ليتعرف الطلاب الى جميع الاخلاق الفاضلة ، ويحذروا الضارة ، مع ضرورة توزيع هذا الموضوع على جميع صفوف المرحلة الثانية حتى تتكامل صورة الخلق الفاضل بأذهانهم ، ويحسن الاهتمام باسلوب العرض ، لئلا يكون مجرد درس وعظ ، وعلى المدرس ان يعنى بحاجات الشباب واستغلال عقولهم فى تدريس الخلق ، ليُعْنَوا بـه ثم يصدروا عنه بسلوك حسن، ويجدر بالمدرس أن يستشهد بالقصص بانواعه المختلفة ـ من قرآني ونبوي وقصص السلف الصالح وغيره ، ولا سيما السيرة النبوية لتكون هذه القصص نبراسا عمليا للتطبيق ومشوّقا للأخذ بالخلق الاسلامي ، ولا بد من مزج العاطفة بالعقل فى تدريس هكذا موضوع •

٨ ـ **في عرض (العبادات) و (العقيدة) خاصة ، وجميع المواضيع الاسلامية عموما ، يحسن البعد عن الخلافات المذهبية والاراء الفقهية ، والتأكيد على المتفق عليه** ، ورائدنا فى ذلك الحكمة المشهورة (لئن نجتمع على قليل من الخطأ خير من أن نفترق على كثير من الصواب) • كما يحسن البعد عن الاصطلاحات القديمة والاساليب المعقدة والتراكيب الغامضة ، ليسهل ايصال المادة العلمية الى عقول الطلاب ، والى قلوبهم بأقرب سبيل •

كذلك يحسن التأكيد على الصلاة فى جميع الصفوف لاهميتها البالغة دون سائر العبادات ، كما يحسن التأكيد على (العقيدة) فى جميع الصفوف كذلك ، وربط موضوعي (العبادات) و (العقيدة) بصلب الحياة ، وعدم الاقتصار على عرضها من الزاوية الفقهية فحسب ، حينئذ تكونان مادة جامدة لا تثمران أي سلوك ، ولا تثيران أية حميّة أو شعور •

ويحسن فى حقل العبادات التأكيد على (الدعاء) وتقليله واعطاء نماذج منه تصلح فى سائر المناسبات والاعمال اليومية ، لتوثيق الصلة

بين الطالب وخالقه •

٩ ـ في بيان الشمول والواقعية التي يهدف اليه الاسلام من رسالته ، لابد من عرض تشريعه فى سائر جوانب الحياة الروحية والاجتماعية والخلقية والتربويـة والاقتصاديـة والسياسية ، ••• لتتم القناعة ان الاسلام أحاط بكل شيء (وكل شيء فصّلناه تفصيلا) [٩١] ، ويحسن ان يعرّج المدرس على الواقع الحديث في كل تلك الميادين ، لتبرز عظمة الاسلام على التشريع العالمي ، كما يتميز الواقع الذى يصوغه الاسلام على الواقع الحديث المؤسف الذى انحدرت البشرية الى قعره ، وحينما يستشهد المدرس بالواقع الاسلامي لا بد لـه من ذكر مـا لـه صلة بموضوعه من واقع التأريخ الاسلامي الزاهر والاكثار من قصصه ، بعد سعة اطلاعه وعمق استقصائه •

١٠ـ أما دور الاسلام في النماء الحضاري السريع ، فوسيلته ، بيان تكريم الاسـلام للعقـل وحثـه على استغلال الحواس واستغلال الوقت ، وتحذيره من تعطيلها ، وتكريم الانسان خليفة لله ، واحترامه للحق والحقيقة وأمره بالبحث عنها والعمل بها وتبليغها ، وبذل الجهد فى نشر لوائها •

وكذا تكريم الاسلام للعلم والعلماء ، واعتبار العلم عبادة بنيّـة اظهـاره ونشـره وعدم استغلاله للضرر أو الاضرار ، ثم بيـان ان الاسلام حرب على الجمود والتقليد الاعمى والغفلة والهوى وحثه على التفكير بكل ما يقع عليه الحس •

ومن مظاهر النماء الحضاري فى الاسلام التشـريع الاسـلامي والمشرعون والاجتهاد والمجتهدون والفقهاء والفلاسفة وأئمة الفكر ، وضرورة بيان كل ذلك •

ثم ضرورة بيان الطفرة الحضارية فى ميادين العلوم الدينيـة

---

(٩١) الاسراء / ١٢ •

والدنيوية ، ووصف لحضارتنا الشاملة وتفصيل لها ولآثارها الوارفة على البشرية ، وبيان أثر العقيدة الاسلامية في تلك النهضة الحضارية

١١ـ **نقد (ما ليس من الاسلام) في واقع المسلمين من عموم المثقفين والعامة ،** وذلك ببيان خطأ اعتقاد كثير من المثقفين في عدم صلاحية الاسلام اليوم ، والمطاعن الكثيرة الموجهة اليه عن قصد من خصومه ومن عملاء هؤلاء الخصوم ، وضرورة تفنيدها بحكمة وقوة حجة ، ومن أخطاء عموم المثقفين أن الافكار الوافدة نافعة ، سواء أكانت عقيدية أم خلقية أم اجتماعية أم اقتصادية ، .. وهذا أمر خطر لابد من بيانه واظهاره خطئه في واقعنا ومستقبلنا ، ونقده بالعقل وبالاسلام كذلك .

أما عموم (العامة) فترى ان كثيرا من (التقاليد البالية الموروثة) هي الاسلام بعينه ، وهذا أمر خطر كذلك ولعله هو الذى نفّر جمهور المثقفين من الاسلام ظنا منهم انها هي الاسلام في حين انها الخرافة والبدع والضلال . فلا بد من التفصيل في نقدها واستقصائها لردّها بالاسلام الخالص من كل شائبة ، لتبرأ ساحة الاسلام من الخرافة في كثير من التقاليد كما تبرأ ساحته من تضليل العدو المتربص باسلامنا في الاتجاهات والافكار الوافدة ، وتبرز حقيقة الاسلام ناصعة كالشمس في رائعة النهار .

وعلى المدرس الا يقتصر على الدفاع وحده عن حياض الاسلام، بل عليه ان يقف موقف المتهم للاتجاهات الحديثة ولخصوم الاسلام من أعمالهم الفاسدة وماتركوه من آثار الشقاء والدمار للبشرية، ولابد للناقد من حقائق في التشريع يفقهها ، ومن حقائق في الواقع يدركها، ليكون النقد علميا مؤثراً معززاً بالحجة والبرهان .

١٢ـ **لغرض تحقيق اعتداد الطالب بأمته التي تصدق في اسلامها ،** لابد من الاكثار من قصص السلف الصالح وقصص المسلمين الصادقين في عمر هذه الامة ، لتكون شاملة الصغير والكبير والرجل والمرأة والفرد

والجماعة والشعب والدولة ، والقائد والجندي والحاكم والمحكوم والتاجر والقاضي والمعلم والتلميذ والاداري والسياسي والعالم والمؤرخ ، ...

كما تشمل الالوان واللغات والاجناس وسائر الناس الذين يسوسهم الاسلام ، كما تشمل طبيعة العلاقات التي يرسمها الاسلام لافراد الامة الواحدة ، وما بين الدولة المسلمة والدول الاخرى في حالتي السلم والحرب .... كل ذلك ليقتنع الطالب أن الامة السعيدة الوحيدة في التأريخ هي الامة التي استظلت بالاسلام وحكمت به وعاشت في رحابه ، وما دمنا كذلك فنحن الاسياد ، وحين هجرنا الاسلام فنحن على الهامش (لقد أنزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون ؟ !)[٩٢] .

١٣ـ **أما تحقيق المواطنة** الصالحة ، فيكون ببيان الحقوق والواجبات التي شرعها الاسلام للمواطن عربيا كان أم غير عربي ، ومسلما كان أم غير مسلم، وعلى المنهج والكتاب والمدرس أن يفصل دقائق هذه الحقوق والواجبات، كما يفصل دقائق العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأسرته، وبين الاقرباء وبين الجيران وبين الاصدقاء بل حتى بين الخصوم في العقيدة والفكر والمصلحة والهوى..وكذا يسهب في بيان واجبات الفرد المواطن تجاه الارض واعمارها ونظافتها وزراعتها واستغلال خيراتها وفي بيان واجباته تجاه الحيوان ورعايته وصيانته ورحمته وبيان الوسائل العملية لكل ذلك ، كما أن المنهج يجب ان يعنى ببيان علاقة الجماعات مع بعضها والشعوب والدول ، وعلاقة الجنس الانساني بعضه في حالتي السلم والحرب .

ومما له صلة بالمواطنة الصالحة بيان الآداب الاجتماعية التي يوصي بها الاسلام ، كآداب الحديث والاصغاء وأدب

---

(٩٢) الانبياء/ ١٠ .

النقد والجدل ، وآداب الزيارة والطعام ، وآداب السلام واللقاء والوداع ، وأدب القضاء والبيع والشراء ،... لعرض صياغة المواطن المتجاوب مع كل من حوله من انسان وما حوله من حيوان ونبات ومادة صماء ، ليُعد الحياة وينميها ويخصبها ولا ننسى ان المدرس خير وسيلة لتوضيح (المواطن الصالح) بسلوكه قدوة مثلى لطلابه •

١٤ـ **أما خصوم الاسلام والمسلمين** فوسيلة التعريف بهم باستقصائهم عدا وبيان طبيعة خصومة كل منهم وتاريخ حركاتهم وكشف أسرارهم وتآمرهم من كتبهم وأفواههم لئلا يتسرب الشك الى الطلاب في حالة عدم الدقة في الحديث وعلى المنهج أن يركز على الآثار الضخمة الواضحة لهذه الخصومة في الوطن الاسلامي الكبير •

١٥ـ **ولتحقيق (التعريف بالوطن العربي ، والعالم الاسلامي)** يحسن الاستعانة بالخرائط التفصيلية لكل منهما ، اضافة الى الخرائط المستقلة لكل دولة اسلامية ، مع ذكر الاحصائيات والخطوط البيانية المناسبة ، والمعلومات الوافية عن الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية والثقافية والسياسية لكل قطر ، تفصيلا ، واشعار الطلاب ان كل مكان شعاره (لا اله الا الله محمد رسول الله) هو وطن المسلم ، وبيان طبيعة هذا الشعور الذي يعني به الاسلام ويؤكد عليه وما يترتب عليه من واجبات • وتوضيح آثار المتآمرين على الاسلام والمسلمين في هذه الاقطار ــ ان وجدت •

١٦ـ **العناية بالنشاط اللاصفي خارج قاعة الدرس ، لغرض ترجمة الاسلام الى واقع يحيا به الطلاب** ، من اقامة صلاة الظهر والعصر غالبا ، ان تعذرت بقية الصلوات ، ومن نشاط رمضان الواسع الخصب ومن سفرات ونشاطات رياضية متنوعة يقودها مدرسهم ، ومن خطب

وتمثيليات ومسرحيات ومباريات شعرية ونشرات جدارية ومقالات لمجلة المدرسة ، وقراءات في الكتب الاسلامية المختارة لمكتبة المدرسة أو مكتبة المدينة ، ومن نشاط اجتماعي خيري في جمع التبرعات واسعاف الفقراء ،... كل ذلك ميادين عملية لممارسة القيم الاسلامية التي يتعلمها الطلاب في درس التربية الدينية وغيره ، يقودها مدرسهم ويسدد خطاهم ويوجههم للصواب في جميع الوان هذا النشاط .

١٧ـ **لابد لكل منهج من مناهج الصفوف ان تترابط مفرداته بما يحقق مبدأ الشمول والكمال والواقعية للاسلام** ، فليس بصواب ان يقتصر أغلب الكتاب على ذكر نصوص من الاحاديث النبوية ، واكمال الباقي بالقصص او ما سوى ذلك من الاضطراب في تنظيم المنهج ، كما هو الحال في بعض الكتب الدراسية والمناهج الحالية للدين .

لذا لا بد ان تتنوع مفردات الكتاب الواحد لترسم صورة متكاملة للاسلام ، باطار محدود ، تنمو وتتسع تباعا وتعمق في الكتاب التالي ، وهكذا حتى يكون كتاب السادس الاعدادي ممثلا لأصدق صورة واكملها للاسلام الذى استنفد أهدافه لعمر الطلاب وحاجاتهم .

١٨ـ **الكتاب المدرسي** ـ

أ ـ **في شكله واخراجه المطبعي** والاناقة في طبعه واخراجه من دون حاجة الى أصباغ أو صور توضيحية ، عدا صورة المساجد والتراث المعماري الخالد ، والتعريف بمعالم الحضارة العربية الاسلامية فيشتى بقاع الارض، والتعريف بالعالم الاسلامي، ويحسن أن يصغر حجم حروفه بالنسبة الى كتب المرحلة الابتدائية وان يعنى بكلايش العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية بخطوط تمثل انواعا من الخط العربي ، ولا حاجة لضبط الحروف بحركاتها ، عدا نصوص القرآن الكريم التي يجمل ان تؤطر بزخارف مناسبة ، وكذا بالنسبة

الى بعض النصوص والاشعار والحكم ، في بعض فراغات الـكتاب •

أما حجم الكتاب فأرى ضرورة زيادته الى اكثر من ثلاثة أضعاف عما هو عليه ، وأن يكون عدد أوراق الكتاب الواحد حوالي الثلثمئة صفحة •

ب ـ علاقة محتوى الكتاب بالمنهج علاقة وطيدة والافادة من وسـائل الايضاح الممكنة •

ج ـ ما يعين على استخدام الكتاب من فهرست واسئلة في نهاية كل موضوع وربطها بالواقع السلوكي ما أمكن ، وذكر الفوائد العملية منها ، وذكر الخلاصات في نهاية كل موضوع ، وترك اوراق بيضاء في نهاية الكتاب للملاحظات الاسلامية الخاصة •

د ـ مادة الكتاب ـ باسلوب تنظيمها والتشويق اليها ، ودقتهـا ووضوحها وخلوها من الغموض في اللفظ والتركيب ، وبعدها عن الخلافات المذهبية والفقهية ، والبعد عن الاسهاب الممل والايجاز المخل ، والمفضل عدم اطالة أي موضوع ليتسع الكتاب لاغلب الآفاق الاسلامية في الحياة •

والحذر من وقوع الاخطاء المطبعية لا سيما في القرآن والحديث وضرورة العناية بالطابع الفكري في العرض مع الموازنة بالعاطفة كما يحسن ان يُعنى الكتاب بالادب الاسـلامي والادباء الاسـلاميين وان يعنى كذلك بتحقيق الآيات وتخريج الاحاديث النبوية جميعها للتأكد من كونها صحيحة •



أحكام المفقود في الشريعة والقانون

عبدالله محمد الجبوري

معاون عميد كلية الامام الاعظم

تعريف المفقـــود :

المفقود : مشتق من الفقد ، وهو في اللغة : من الاضداد يقول الرجل : فقدت الشيء أي أظللته ، وفقدته أي طلبته ، وكل من المعنيين متحقق في المفقود فقد ضل عن اهله وهم في طلبه[1] .

وجاء في القاموس فقده يفقده فقدا وفقدانا ومفقودا عدمه فهو فقيد ومفقود ، وافتقده طلبه عند غيبته[2] .

وقال الزبيدي في تاج العروس : فقد : تدل على ذهاب الشيء وضياعه[3] .

أما معنى المفقود في الشرع : فهو الغائب الذي انقطع خبره ولا يعلم حاله اهو حي ام ميت .

وهذا التعريف للحنفية[4] والشافعية[5] ، وكذلك عرفه الحنابلة[6] بما يقرب من هذا التعريف .

وعرفه بعض فقهاء المالكية بأنه : من انقطع خبره وممكن الكشف عنه[7] . ويخرج على هذا التعريف الاسير في دار الحرب والمحبوس الذي لا يستطاع الكشف عنه فلا يجرى عليهما حكم المفقود عندهم حتى لو جهل حالهما ؛ لما سنذكره عند الكلام عن الاسير ، اما عند الجمهور فالاسير

---

(١) تبين الحقائق للزيلعي ٣/٣١٠ .
(٢) القاموس المحيط ١/٣٣٥ .
(٣) تاج العروس ٢/٤٥٤ .
(٤) بدائع الصنائع للكاساني ٨/٣٨٥٥ وفتح القدير لابن الهمام ٤/٤٤٠ .
(٥) التحفة الخيرية على الفوائد الشنشوية للباجوري ٢٠٢ .
(٦) الكافي لابن قدامة ٢/٥٦٦ .
(٧) مواهب الجليل للحطاب ٤/١٥٥ .

الذى جهل حاله ومقامه يعتبر مفقودا وتجرى عليه احكام المفقود .

وقد اجمع العلماء على ان الغائب غيبة غير منقطعة يعرف فيها خبره ويأتي كتابه ، لا يعتبر مفقودا ولا يجرى عليه حكمه ، فليس لامرأته ان تتزوج الا ان يتعذر الانفاق عليها من ماله فلها حينئذ ان تطلب فسخ النكاح، فيفسخ القاضي نكاحه[٨] .

اقامة وكيل عن المفقـود :

اذا ترك المفقود وكيلا عاما لادارة امواله وما يتعلق بها ، فيتولى اعماله وكيله ، وان لم يترك وكيلا يجب على القاضي ان يقيم وكيلا عنه يحفظ امواله ، ويستوفى حقوقه ، ويصرف شؤونه ؛ لان القاضى يقيم ناظرا لكل من عجز عن النظر لنفسه ، والمفقود عاجز عنه فصار كالصبى والمجنون .

ويقبض الوكيل غلات المفقود ، والديون التى اقر بها غرماؤه ؛ لان ذلك من باب الحفظ ، ويخاصم فى الديون التى وجبت بالعقد الذى اجراه القاضي له ؛ لانه أصيل فى حقوق عقده ، ولا يخـاصم فى دين لم يقر بـه الغريم ، ولا فى نصيب له فى عقار او عرض فى يد غيره ؛ لانه ليس بمالك ولا نائب عنه ، وانما هو وكيل بالقبض من جهة القاضى ، فلا يملك الخصومة لما فيه من الحكم على الغائب ، والحكم على الغائب وللغائب لايجوز الا اذا رأى القـاضي المصلحة فى الحكم له وعليه فحكم فأنه ينفذ ؛ لانه مجتهد فيه .

ويبيع الوكيل من مال المفقود ما يتسارع اليه الفساد ويحفظ ثمنه ؛ لان ذلك حفظ له معنى ، ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد منقولا او عقارا فى نفقة ولا غيرها .

وكذلك ينفق على زوجة المفقود من ماله وعلى من يستحق النفقة من اقاربه من اصوله وفروعه دون سائر اقاربه ؛ لان الاصل فى ذلك ان كل من يستحق النفقة فى مال المفقود حال حضرته من غير قضاء القاضى اعطى منه عند غيبته . وكل من لا يستحقها الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله ؛

(٨) المغنى مع الشرح الكبير لابن قدامة ٩/ ١٣٠ .

لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع عند الحنفية[٩] .

وقال المالكية : ان للوكيل الذى يرتضيه القاضي من اهله او من غيرهم النظر فى جميع امواله ، فيبيع من امواله ما تقتضي المصلحة فى بيعه سواء اكان مما يتسارع اليه الفساد او من غيره ، ويقتضى الديون التى له عند حلول آجالها ويخاصم فيها ، ويقضى الديون التى ثبتت عليه عند حلول آجالها ايضا[١٠] ، لان القضاء على الغائب جائز عندهم[١١] .

حكم المفقـود :

قال العلماء : يفرض المفقود حيا فى حق نفسه ، وميتا فى حق غيره حتى تعرف وفاته او يحكم بها .

وذلك ؛ لانه غاب وهو حي فيستمر حكم الحياة حتى يقوم دليل على خلافها .

وليس معنى ذلك ان الشخص الواحد يكون حيا وميتا حقيقة ؛ لما فى ذلك من الاستحالة ، ولكن معنى قولهم هذا : ان المفقود تجرى عليه احكام الاحياء فيما كان له استصحابا للحال[١٢] الذى كان عليه فلا يورث ماله ولا تبين زوجته كأنه حي حقيقة ، وتجرى عليه احكام الاموات فيما لم يكن له فلا يرث احدا كأنه ميت حقيقة ؛ لان الثابت باستصحاب الحال يصلح لابقاء ما كان على ما كان ، ولهذا بقى ملكه فى حق امواله وشأنه ثابتا ، ولا يصلح لاثبات ما لم يكن ؛ ولهذا لا يرث من مال غيره ؛ لحاجته الى الاثبات ، وانما يوقف نصيبه من التركة حتى يتبين حاله او يحكم القاضي بموته[١٣]

---

(٩) فتح القدير ٤/٤٤٠ ـ ٤٤١ وتبيين الحقائق ٣/٣١٠ وبدائع الصنائع ٨/٣٨٥٦ .

(١٠) مواهب الجليل ٤/١٥٦ .

(١١) المغنى مع الشرح الكبير لابن قدامة ٩/١٠٩ .

(١٢) الاستصحاب : هو الحكم على الشيء بالحال التى كان عليها من قبل ، حتى يقوم دليل على تغيير تلك الحال .

(١٣) بدائع الصنائع ٨/٣٨٥٥ .

وسنبين اراء العلماء فى ذلك عند كلامنا على ميراث المفقود •

حكم القاضى بموت المفقود

الحكم بموت المفقود اذا طال فقده أمر ضروري ؛ لأن في بقاء اعتباره حيا ضررا كبيرا على الغير •

وقد اختلف الفقهاء فى المدة التي يحكم بموته بعد مضيها الى عدة اقوال ويمكن ارجاعها الى ثلاثة اقوال رئيسية وهي :

اولا :ــ قول معمم فى الحكم

ثانيا :ــ قول مفصل فيه

ثالثا ــ قول نافي لمدة التربص

واليك بيان هذه الاقوال :

القول الاول :

ذهب الحنفية والشافعية الى ان زوجة المفقود تبقى زوجته والمال ماله وان طال الزمن حتي يثبت موته بدليل صحيح كبينة او ورقة رسمية ، او يغلب على الظن موته ، وذلك بموت أقرانه الذين هم في سنه او مضى مدة لا يعيش لمثلها غالبا ، فيجتهد القاضي ويحكم حينئذ بموته ؛ لان مضى المدة مع الحكم ينزل منزلة قيام البينة بالموت •

وقد وردت عدة اقوال لهم فى تقدير هذه المدة :

فقيل : انها سبعون سنة من يوم ولادته لا من حين فقده •

وقيل : تسعون ، وقيل : مائة ، وقيل مائة وعشرون •

وكل تقدير من هذه التقديرات مبنى على اساس : فالسبعون قدرت على اساس ان متوسط اعمار الامة ما بين الستين والسبعين • ومن قدر بالتسعين او المائة او المائة والعشرين فقد قدر اقصى الاعمار فى نظره ، والظاهر انه لا يعيش اكثر من هذا العمر •

وقد ورد قول اخر للحنفية وهو : ان امر ذلك مفوض الى رأى القاضى واجتهاده ، قال صاحب الهداية : وهو الاقيس عندنا وهو قــول

مشهور عن الشافعي ومالك[١٤] .

وقد عمم الحنفية والشافعية الحكم في ذلك ولم يفرقوا بين غيبة وغيبة فسواء اكانت الغيبة ظاهرها السلامة ام الهلاك ، وسواء اكانت في دار الاسلام ام في غيرها وسواء أكانت في بر ام بحر فحكمها في جميع هذه الاحوال واحد عندهم .

وهذا هو أيضا مذهب أبي قلابة والنخعي والثوري وابن أبي ليلى وابن شبرمة[١٥] .

وقد استدل هؤلاء على ما ذهبوا اليه بما يلي :

اولا :ـ بما اخرجه الدار قطني والبيهقي من طريق سوار بن مصعب عن محمد بن شرحبيل الهمذاني عن المغيرة بن شعبة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان » .

والبيان يحصل بأمور وهي : صحة طلاقه ؟ اوردته او موته بيقين كما لو جاء ذلك بورقة رسمية او بينة ، او مضى عمره الطبيعي الذى جرت عادة الله عز وجل ان لا يعمر احدا في ذلك الوقت اكثر من ذلك القدر في الغالب .

ثانيا :ـ بما روى عن الشافعي عن علي رضي الله تعالى عنه موقوفا « امرأة المفقود امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها يقين موته » .

ومثل هذا لا يقال الا عن توقيف فله حكم الرفع . والمراد باليقين الطرف الراجح حتى لو ثبت ذلك بعدلين كفى ذلك[١٦] .

قال ابن جريج : بلغني عن ابن مسعود انه وافق علي بن ابى طالب في امرأة المفقود في انها تنتظره .

---

(١٤) بدائع الصنائع ٣٨٥٨/٨ وفتح القدير ٤٤٤/٤ ومغني المحتاج للشربيني ٢٧/٣ والتحفة الخيرية ٢٠٨ .

(١٥) بدائع الصنائع ٣٨٥٨/٨ ومغني المحتاج ٢٧/٣ و ٣٩٧ والمغني مع الشرح الكبير ١٣٣/٩ .

(١٦) السنن الكبرى للبيهقي ٤٤٤/٧ وسبل السلام للصنعاني ٢٠٨/٣ ـ ٢٠٩ والروض النضير للسياغي ٤٢٨/٤ ـ ٤٢٩ .

ثالثا :ـ ان النكاح بين المفقود وزوجته ثابت بيقين ، ومجرد الغيبة لا يوجب الفرقة وانما يوجبها الموت •

وموت المفقود مشكوك فيه ، ومن القواعد الفقهية المشهورة « ان اليقين لا يزول بالشك » و « بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر خلافه » فوجب عملا بالثابت المتيقن ترك الامر حتى يتبين الحل[١٧] •

القول الثاني :

لقد فصل أصحاب هذا القول في المفقود وهم : الحنابلة والمالكية وسعيد ابن المسيب والجعفرية ، وسنبين ما قالوا فيما يأتي :

أولا : الحنابلة قالوا : ان المفقود نوعان :

احدهما : من ليس الغالب هلاكه كالمسافر للتجارة ، او طلب العلم او السياحة ونحو ذلك ولم يعلم خبره وفيه روايتان :

الاولى : ان امرأته لا تتزوج ولا يقسم ماله حتى يثبت موته ، او تمضى مدة لا يعيش مثله غالبا ، وذلك مردود الى اجتهاد الحاكم ؛ لان الاصل حياته ، والتقدير لا يصار اليه الا بتوقيف ولا توقيف ههنا •

وهذه الرواية توافق ما ذهب اليه الحنفية والشافعية ومن وافقهم •

الثانية : انها تنتظر مدة التعمير وقدروها بتسعين سنة ، كما ذكر ذلك صاحب الانصاف وحكاه ابن قدامة من رواية الاثرم عن الامام احمد بن حنبل ولكنهما قالا : ان المذهب خلافه وهو الرواية الاولى ؛ لان تقديرها بتسعين سنة من يوم ولادته يفضى الى اختلاف المدة التى تنتظرها المرأة باختلاف عمر الزوج وهذا لا نظير له •

الثاني : من يغلب عليه حالة الهلاك كالذى يفقد فى مركب انكسر بجماعة ففرق بعض رفقته او يفقد بين الصفين في معركة ، أو في مفازة يهلك فيها الناس ، او خرج الى مكان قريب لبعض حاجته فلا يرجع ولايعلم له خبر ، او نحو ذلك من اسباب الهلاك •

---

(١٧) مقارنة المذاهب فى الفقه للاستاذين شلتوت والسايس ١٢١ـ١٢٢ •

فهذا ينتظر به اربع سنين فان لم يتبين حاله قسم ماله واعتدت زوجته للوفاة « اربعة اشهر وعشرا » بعد مضى الاربع سنين وتحل للازواج .

وذكر القاضي من الحنابلة : انه لا يقسم ماله حتى تمضى عدة الوفاة بعد الاربع سنين[18] .

اما فيما يتعلق بابتداء المدة فللحنابلة فى ذلك روايتان :

احداهما : ان ابتداءها يعتبر من حين ضرب الحاكم لها لانها مدة مختلف فيها ، فافتقرت الى ضرب الحاكم كمدة العنة وهو وجه للشافعي .

الثانية : ان ابتداءها من حين انقطاع خبره وبعد اثره ؛ لان هذا ظاهر في موته فكان ابتداء المدة منه كما لو شهد به شاهدان وهو وجه اخر للشافعي[19] .

وقال الامام مالك : يضرب الاجل من يوم اليأس من وجود المفقود وروى ابن عبدالحكم من المالكية : ان ضرب الاجل من يوم الرفع[20] .

ثانيا : المالكية : جرى المالكية فى المسألة على اساس التفرقة ايضا . بين الغيبة التى ظاهرها الهلاك وغيرها وقالوا : ان المفقود على ثلاثة اوجه :

١ ـ مفقود فى بلاد المسلمين لا يدرى موضعه ، فهذا يكشف الامام عن امره ، ويبحث عن خبره ، ثم يضرب له الاجل اربع سنين من يوم الرفع الى الحاكم ، ثم تعتد امرأته بعدها عدة الوفاة وتحل للازواج ، ولا تحتاج الى اذن الامام فى التزويج بعد انقضائها .

٢ ـ مفقود فى صف المسلمين فى قتال المشركين فهذا لا تنكح زوجته فتوقف هي وماله حتى يأتى عليه من العمر ما لا يحيا الى مثله ـ وسن التعمير من السبعين الى المائة .

---

(١٨) المغنى مع الشرح الكبير ١٣٢/٩ ـ ١٣٣ . والانصاف ٣٣٥/٧ ـ ٣٣٦ واحكام المواريث لمحمد مصطفى شلبى ٣٢٠ ـ ٣٤١ .
(١٩) المغنى مع الشرح الكبير ١٣٥/٩ .
(٢٠) مواهب الجليل للحطاب ١٥٧/٤ .

٣ ـ مفقود المعترك بين المسلمين لفتنة بينهم بعضهم مع بعض ، فتعتد زوجته عدة وفاة بعد انفصال الصفين وانتهاز المعركة ، وهذا اذا لم يكن القطر بعيدا عن بلده ، فأن كان بعيدا عن بلده انتظرت سنة ؛ لان الظاهر انه لو سلم لسمع خبره فى خلال السنة .

وقد برروا هذه التفرقة بأن لكل غائب ظروف واعتبارات خاصة وعلل يتغير معها الحكم ، وهذا امر تقتضيه المصالح البشرية[٢١] .

أما بالنسبة لامواله : فلا يجوز الحكم عندهم بوفاة المفقود قبل وفاة اقرانه .

وسبب التفريق بين الزوج والاموال ان الاصل بقاء الحياة حتى قيام دليل على الوفاة ، وما دام لا دليل لدينا على ذلك فالحياة ثابتة سواء بالنسبة لامواله او لزوجته .

غير انه ورد عن بعض الصحابة انهم اجازوا لمن غاب عنها زوجها اربع سنين ان تعتد عدة الوفاة وتتزوج غير زوجها الاول ، فخالف هذه الاصل الذي سنذكره ولم يرد فيما يتعلق بالاموال شيء من ذلك فيبقى على استصحابه الحال أي لا يحكم بالوفاة إلا بدليل او حتى يموت اقران المفقود [٢٢] .

ثالثا : قول سعيد بن المسيب :

لقد فرق ابن المسيب بين الفقد فى صف القتال والفقد فى غيره فقال : اذا فقد فى صف القتال تربصت امرأته سنة ؛ لان غلبة الظن فى هلاكه اكثر من غلبة الظن فى هلاك غيره ؛ لوجود سببه اما اذا فقد فى غير صف القتال فتتربص أربع سنين [٢٣] .

وقد استدل هؤلاء وهم اصحاب القول المفصل على ما اتفقوا عليه

---

(٢١) المنتقى شرح الباجي على الموطأ ٣/٩١ .
(٢٢) الاحوال الشخصية للسباعي والصابوني ١٦٠ ـ ١٦١ .
(٢٣) فتح البارى لابن حجر ١١/٣٥٠ ـ ٣٥١ والمغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣٣ .

بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو :

ما رواه مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب

ان عمر بن الخطاب قال : « ايما امرأة فقدت زوجها فلم تدر اين هو فانها تنتظر اربع سنين ، ثم تعتد اربعة اشهر وعشرا » اخرجه مالك والشافعي ورواه ابن ابي شيبة والبيهقي .

وفي رواية اخرى انه امرها ان تتربص اربع سنين ثم امر وليه بعدها ان يطلقها ثم امرها ان تعتد ، فأعتدت ، ثم تزوجت بآخر ، ثم جاء زوجها الاول فخيره بين الزوجة والصداق فاختار الصداق ، وقد ورد هذا الحديث من طرق عدة[٢٤] .

وروى ذلك الحكم في زوجة المفقود عن عثمان وعلى ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم في قضايا انتشرت في عهد الصحابة فلم تنكر فكانت اجماعا . وقد قال به ايضا عطاء وعمر بن عبدالعزيز والحسن والزهري وقتادة والليث و علي بن المديني وعبدالعزيز بن ابي سلمة [٢٥] .

ولما كان التقدير مما لا يدرك بالقياس ، فيحمل هذا التقدير على ان هؤلاء سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ ولاقوالهم في مثله حكم الرفع ، فوجب الاخذ به .

وهنا قال الحنابلة : ان هذه القضايا التي رويت عن الصحابة قد وردت في مفقود بغيبة ظاهرها عدم السلامة . فيقتصر في هذا الحكم على ما يماثل تلك الغيبة .

وتبقى الغيبة التي ظاهرها عدم الهلاك على مقتضى قاعدة « اليقين لا يزول بالشك » ، فلا بد من تحقق الموت وثبوته ولا يصح في هذه الحالة التقدير .

اما المالكية فقد نظروا الى ما يغلب فيه عدم الهلاك فتركوه للتعمير ، والى ما يغلب فيه الهلاك فقسموه الى قسمين : قسم غلبة الهلاك فيه عظيمة لوقوعه

---

(٢٤) السنن الكبرى ٤٤٥٧ والمنتقى ٣/ ٩٠ وسبل السلام ٣/٢٠٨ .
(٢٥) المغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣٢ـ١٣٤ .

بعد سبب مهلك فحكموا بالتفريق عقب السبب مباشرة ؟ ان كان لا يحتاج الى مدة عودة او بعد مدة العودة الممكنة الى بلاده ان كان يحتاج اليها وقسم لا تعظم فيه غلبة الهلاك لعدم وقوعه بعد سبب مهلك وقالوا : ان هذا القسم هو محل التقدير بأربع سنين ٠

ثم قال كل من الحنابلة والمالكية : ان التفريق بين الغائب وامرأته قد بني على أساس دفع الضرر عن زوجته غاب عنها زوجها وتركها تتعرض لعنت الحياة الفردية ، وعوامل الفتنة التى تتعرض لها اسبابها من كل جانب ، وقد وجد للتفريق بالضرر اصل معروف فى الشريعة الاسلامية ، ذلك هو التفريق للايلاء وللعنة ، وقد ضرب الشارع لكل منهما أجلا بمضيه يحصل التفريق ، فليضرب لضرر الفقد الذى يصيب المرأة من زوجها اجل ، وهو ما روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعرف من طريق صحيح ان بعضهم انكر التقدير به(٢٦) ٠

رابعا ـ قول الجعفرية :

لقد فصل الجعفرية فى المدة التى يحكم بعدها على المفقود بالموت فقالوا :

لا يورث الغائب غيبة منقطعة حتى يتحقق موته او تنقضى مدة لا يعيش مثله اليها فى الغالب ، وقد قدروا هذه المدة بمئة سنة من تاريخ ولادته؛ لان مضى هذه المدة يوجب الاطمئنان وهذه هي الرواية المشهورة الراجحة عندهم لبعدها عن التهجم على الأموال المعصومة ٠

وقيل يحكم بموته بعد اربع سنوات فيما اذا غاب فى معسكر وبعد عشر سنوات اذا كان في غير معسكر ـ وهذا القول مبني على غلبة الهلاك وعدمها التى يقول بها الحنابلة والمالكية ٠

ولا يحتاج تقسيم التركة بعد مضى المدة عندهم الى حكم الحاكم بالموت

---

(٢٦) المغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣١ ـ ١٣٥ والمنتقى ٣/٩١ ـ ٩٣ ومقارنة المذاهب فى الفقه ١٢١ ـ ١٢٢ ٠

وقيل لا بد من حكم الحاكم[٢٧] .

أما بالنسبة لزوجة المفقود :

فينظر فى حال المفقود ، فأن كان له مال تنفق منه زوجته ، او كان له ولى ينفق عليها او وجد متبرع بالانفاق وجب على زوجته الصبر والانتظار . ولا يجوز لها ان تتزوج بحال حتى تعلم بوفاة الزوج او طلاقه .

وان لم يكن له مال ولا من ينفق عليها ، فأن صبرت فذاك وان ارادت الزواج رفعت امرها الى الحاكم فيؤجلها اربع سنين من حين رفع الامر اليه ـ ثم يبحث عنه فى تلك المدة ، فأن لم يتبين شيء فينتظر ، فأن كان للغائب ولي يتولى اموره او وكيل امره الحاكم بالطلاق ، وان لم يكن له ولى ولا وكيل ، او كان لكن امتنع من الطلاق ولم يمكن اجباره طلقها الحاكم بولايته الشرعية ، وتعتد بعد هذا الطلاق « بأربعة أشهر وعشرة أيام » ويحل لها بعد ذلك ان تتزوج ويتوارثان ما دامت فى العدة[٢٨] .

الحكمة من التقدير بأربعة أعوام :

ان الحكمة من تقدير الاجل بأربعة اعوام عند القائلين به يرجع الى احد أمرين :

الامر الاول : ان أقصى مدة ذهب اليها العلماء في تقدير مدة الحمل أربع سنين فتربص المرأة هذه المدة ليتبين برأة رحمها بيقين فيحكم بالتفريق على وجه يطمئن بخلو المرأة من غرس زوجها [٢٩] .

وسبب مخالفة مدة الفقد مدة الايلاء والعنة هو : ان الايلاء باختيار

---

(٢٧) فقه الامام جعفر الصادق لمغنية ٦/٢٠٢ ـ ٢٠٣ وشرائع الاسلام للحلى ٣/٣٩ ومفتاح الكرامة ٨/٩٤ .

(٢٨) فقه الامام جعفر الصادق ٦/٤٣ ـ ٤٤ ونخبة الاحاديث للكرباسى ١/٢٦٧ وشرائع الاسلام للحلى ٣/٣٩ .

(٢٩) المغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣٢ .

الرجل ، وقد كان بيده الايولي من امرأته ، ولان من العنة بعد مرور سنة يغلب على الظن انها لا تزول ولا كذلك المفقود .

الامر الثاني : ان الاغلب من حال هذه المدة انه يسمع فيها خبر من كان حيا فى بلاد المسلمين مع البحث والسؤال عنه ومكاتبة الجهة التى غاب اليها بشأنه ، فأن لم يظهر له خبر غلب على الظن وفاته[٣٠] .

القـول الثالث :

وهو القول النافي للتربص وقد ذهب اليه الامام يحيى قائلا : ان زوجة المفقود لا تتربص ؛ لان التربص لا وجه له ، لكن ان ترك الغائب لها ما يقوم بها فهو كالحاضر اذ لم يفتها الا الوطء ، وهو حق له لا لها . والا فسخها الحاكم عند مطالبتها من دون انتظار وقد استدل على ذلك بالآتي :

اولا : بقوله تعالى « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه »[٣١] .

ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا اضرار »[٣٢] .

والحاكم شرع لرفع المضارة فى الظهار والايلاء ، وهذا ابلغ ، والفسخ مشروع بالعيب ونحوه ، وقال : ان التقدير بالعمر الطبيعي والاربع سنوات لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ؛ لانهم ان جوزوا لها النكاح بعد مضيها لاجل ضررها فأى ضرر ابلغ من تربصها هذه المدة ، وان كانت لحصول اليقين ببنونتها فلا يقين بذلك ، وان كان لنص او قياس ، فلا شيء من ذلك هذا ما قاله الامام يحيى[٣٣] .

مناقشة ادلة الفقهاء وترجيح الرأى المختار :

بعد ان انتهينا من عرض اراء العلماء وادلتهم فى المدة التى يحكم بعدها على المفقود بالموت نبدأ بمناقشة تلك الادلة ليتبين لنا الرأى المختار .

---

(٣٠) المنتقى ٣/٩١ .
(٣١) سورة البقرة آية ٢٣١ .
(٣٢) اخرجه احمد فى مسنده وابن ماجة في سننه .
(٣٣) الروض النضير ٤/٤٢٩ ـ ٤٣٠ .

مناقشة ادلة القول الاول :

ان حديث المغيرة بن شعبة الذى استدل به اصحاب القول الاول وهم الحنفية والشافعية ومن وافقهم قد ضعفه ابن ابي حاتم وابن القطان وغيرهما ؛ لان راويه سوار بن مصعب عن محمد بن شرحبيل .

قال ابن أبي حاتم : سألت أبي عن هذا الحديث فقال : هذا حديث منكر ومحمد بن شرحبيل متروك الحديث ، ويروى عن المغيرة مناكير أباطيل .

وقال ابن القطان في سوار بن مصعب : انه اشهر فى المتروكين[٣٤] .

أما الحديث المروى عن علي رضي‌الله‌تعالى‌عنه والذى استدلوا به أيضا ، فظاهر انه اجتهاد ورأى منه فقد ورد فيه قوله : « هى امرأة ابتليت فلتصبر » امرها بالصبر لابتلائها شأن كل مبتلى .

وايضا رواه الحكم وحماد عن على مرسلا . والمسند عنه ما رواه الجوزانى وغيره وباسنادهم عن علي فى امرأة المفقود « تعتد اربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها وتعتد بعد ذلك اربعة أشهر وعشرا فان جاء زوجها المفقود بعد ذلك خير بين الصداق وبين امرأته »[٣٥] .

وأما استدلالهم بالمعقول ، فيتجه عليه ان غلبة الظن فى الشريعة الاسلامية لها حكم اليقين ، والمخالفون لهم يقولون : ان عدم ظهور امر المفقود بعد البحث والسؤال عنه اربع سنين مع وجود العوامل التى تدفعه الى الظهور لو كان حيا يجعل هلاكه غالبا على الظن . وغلبة الظن فى مثله كافية للحكم بموته ، وللتفرقة بينه وبين زوجه ،

واما احتمال الظهور بعد ذلك فنادر لا يناط به حكم ، على ان المخالفين لم يعتمدوا فى الحكم بموته بعد مضى مدة التعمير الا على غلبة الظن ؛ لبقاء احتمال الظهور ايضا ، ولذلك بنوا حكمه على فرض الظهور .

والواقع ان اليقين منتف عند الفريقين وان غلبة الظن كافية لرفع

---

(٣٤) نصب الراية للزيلعى ٣/٤٧٣ .

(٣٥) المغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣٤ .

الضرر الذى يلحق المرأة من بقائها فى زوجية المفقود • وهذا قدر ينبغي ان لا يكون محل خلاف •

نعم تختلف الانظار فيما به تحصل غلبة الظن وقد وجد الاختلاف في ذلك قبلا منذ الصدر الاول •

مناقشة ادلة القول الثاني :

ان استدلال المفصلين بحديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقضائه فى زوجة المفقود بالانتظار اربع سنين ، قد كان ذلك عن اجتهاد ورأى ، ولعل الظروف التى رآها قضت عنده بذلك ، وجميع ما نقل من حوادث الفقد انما هي وقائع حال قدمت فيها الظروف فقضى كل بما رأى ووقع عنده •

فليس للتقدير بمدة معينة ايا كانت المدة من وجه شرعي يعتمد عليه خصوصا وان العلماء قالوا : ان التقدير لا مجال للرأى فيه[٣٦] •

كما وان التفرقة بين زوجة المفقود وامواله التى قال : فيها المالكية لا وجه لها • بل ذلك تناقض بين حالين لا يجوز الاختلاف فيهما ، فكيف يكون المفقود ميتا بالنسبة لزوجته فتعتد عدة الوفاة وتتزوج • ثم يصير حيا بالنسبة لامواله فلا توزع على ورثته بل تحبس حتى عودته او التيقن بوفاته او وفاة اقرانه فيحكم بوفاته حينئذ[٣٧] •

مناقشة ادلة القول الثالث :

ان ما استدل به الامام يحيى على نفى التربص لا يدل لما ذهب اليه •

فقوله تعالى « ولا تمسكوهن ضرارا » ورد في النهي عن مراجعة الرجل زوجته لا يريد امساكها ولا حاجة له بذلك وانما يراجعها بقصد اطالة العدة عليها للاضرار بها فورد النهي عن ذلك •

وانتظار المرأة المدة التى يراها القاضى بعد غياب زوجها ليتبين حاله

---

(٣٦) مقارنة المذاهب في الفقه ١٢٢ ـ ١٢٣ •
(٣٧) الاحوال الشخصية للسباعى والصابونى ١٦١ •

ليس من الامساك المنهى عنه فى الاية •

واما حديث « لا ضرر ولا ضرار » فمن المسلم به ان الشريعة الاسلامية قد رفعت الضرر بدليل انها شرعت احكاما خاصة بالمفقود تتعلق بزوجتـــه وماله لرفع الضرر • وانتظار الزوجة • المدة التى يقررها القاضى ليس فيه ضرر كبير وانما فيه مراعاة لكلا الجانبين اذ ليس من المقبول ان تبادر الزوجة بطلب فسخ عقد الزوجية بمجرد غيبة زوجها قبل ان تقف على خبره •

واذا كانت مدة التربص التي يقول بها غيره لا دليل عليه كما يقول فأن الفسخ الذى يقول به ايضا يحتاج الى دليل ؛ لان الاصل بقاء النكاح •

الراى الراجح :

بعد هذه المناقشة لادلة الفقهاء وبيان وجه الضعف فيها ، فأن الرأى الذى نختاره ونرجحه فى المدة التى يحكم بموت المفقود بعد مضيها هو : التفويض الى رأى القاضى • لان فيه تقدير ظروف الزوج وظـــروف الزوجة ولهذه الظروف ارشاد كبير الى ما فيه المصلحة •

والمصلحة التى يحـــرص الشارع على تحقيقهـــا ، تختلف باختلاف الازمنة والامكنة وبأختلاف طرق التحرر ووسائله •

وهذا الرأى هو المشهور من مذهب الشافعية وقول مختار للحنفية ونقل الشنشورى ايضا انه قول مشهور للامام مالك قال الزيلعي : والمختار ان يفوض الى رأى الامام ؛ لانه يختلف بأختلاف البلاد • وكذا غلبة الظن تختلف بأختلاف الاشخاص • فأن الرجل العظيم اذا انقطع خبره يغلب على الظن فى ادنى مدة انه مات لا سيما اذا دخل فى مهلكة لشدة الاهتمام بالبحث عنه[٣٩] •

فمذهب القائلين بالتفويض الى رأى الحاكم اسد وارفق لا سيما فى هذا الزمان الذى يسهل فيه الوقوف على حال الغائبين ؛ لتيسر سبل المواصلات

---

(٣٩) تبيين الحقائق ٣/٣١٢ والتحفة الخيرية على الشنشورية (٢٠٨) •

والتلفونات السلكية واللاسلكية ، برا وبحرا وجوا ، فقد سهلت هذه السبل ومهدت طرق البحث عن الغائب مهما بعد .

آثار الحكم بموت المفقود :

اذا حكم القاضي بموت المفقود بمضي المدة ، فأن وفاته تكون من حين حكم القاضي لا من حين الفقد . فتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وهي أربعة اشهر وعشرة ايام من تاريخ الحكم . ولها بعد ذلك ان تتزوج غيره .

وكذلك تقسم تركته بين ورثته الموجودين وقت الحكم دون من مات منهم قبل ذلك ، وان كان موجودا وقت الفقد ؟ لان شرط الارث تحقق في الموجود دون من سبق موته على هذا التاريخ .

هذا اذا لم يكن الحكم بالوفاة مبنيا على أدلة وبينات ثابتة قبل الحكم بوفاته بزمن معين ، فيجوز حينئذ اسناد الحكم الى ذلك التاريخ ويعتبر ميتا من وقت ثبوت الوفاة لا من وقت الحكم ، ويكون حكم القاضى مظهر لموته الذى وقع قبل الحكم ومقررا له وليس منشئا له وقت صدوره .

وأما بالنسبة للاموال التى كان يمكن ان يرثها من غيره او يستحقها بموجب وصية او هبة فأن المفقود يعتبر ميتا من تاريخ فقده ، فلا يرث نصيبه الذى حجز له من تركة مورثه ولا ما يستحقه من وصية او هبة[٤٠] .

نفقة امرأة المفقود واولاده :

اتفق الفقهاء على وجوب النفقة لزوجة المفقود ، ولهم بعض التفصيلات المتعلقة بنفقة زوجته واقاربه نذكرها تتميما للفائدة فالحنفية قالوا : ان امرأة المفقود اذا اقامت بينة على الزوجية او علم بها القاضى ينفق عليها من مال المفقود ، لان الانفاق عليها احياء لها ، فكان من باب حفظ مال الغائب عليه عند عجزه عن الحفظ بنفسه فيملكه كما يملك حفظ ماله .

وكذلك ينفق من ماله على اولاده الصغار الذكور والاناث وعلى

---

(٤٠) بدائع الصنائع ٣٨٥٨/٨ مواهب الجليل ١٦١/٤ الاحوال الشخصية للسباعى (١٦٨) .

اولاده الفقراء الزمنى من الذكور والفقيرات من الاناث سواء كن زمنى او لا ، وعلى والديه المحتاجين ، لان نفقة اولاده انما تجب بحكم الجزئية والبعضية احياء لهم ، واحياء نفسه واجب فكذا احياء جزئه وكله فكان الانفاق عليهم من ماله احياء لهم معنى وهو عاجز عن ذلك بنفسه فيقوم به القاضي .

ومن المستحسن ان يأخذ القاضي منهم كفيلا لجواز ان يحضر المفقود فيقيم البينة على انه طلق امرأته او كان اعطاهم النفقة معجلة .

ولا ينفق على غير هؤلاء من اقاربه ؛ لان الانفاق على غيرهم لايكون الا بالقضاء والقضاء على الغائب لا يجوز عندهم الا فى حالات وليست هذه منهـــا .

وليس للقاضي ان ينفق من عروض وعقار المفقود ، لانه لا يمكنه الانفاق الا بالبيع وليس للقاضي ان يبيع العقار والعروض على الغائب[٤٢] .

وقال الشافعية : ان النفقة تجب بتسليم المرأة نفسها ، فأن غاب زوجها قبل عرض نفسها عليه ، فعليها ان ترفع الامر الى القاضى وتظهر له التسليم .

فان جهل القاضى فكان الزوج كتب الى الحكام الذين ترد عليهم القوافل من بلده عادة لينادي بأسمه ، فأن لم يظهر اعطاها القاضى نفقتها من ماله الحاضر ، واخذ منها كفيلا بما يصرف اليها لاحتمال موته او طلاقه وهي كفالة احضار وليست كفالة دين ؛ لان الدين لم يجب بعد .

أما اذا غاب بعد عرضها عليه وامتناعه من تسلمها فأن النفقة تقرر عليه ولا تسقط بغيبته[٤٢] .

وقال الامام مالك : ينفق على زوجة المفقود ولو لم تكن مدخولا بها وابنائه وبناته فى الاربع سنين . وليس للمرأة النفقة فى فترة العدة عنده ولكن لابنائه وبناته الصغار في هذه المدة [٤٣] .

---

(٤١) تبيين الحقائق ٣/٣١٢ والتحفة الخيرية على الشنشورية (٢٠٨) .

(٤٢) بدائع الصنائع ٨/٣٨٥٧ ـ ٣٨٥٨ والفقه على المذاهب الاربعة للجزيرى ٤/٥٧٨ .

(٤٢) مغنى المحتاج ٣/٤٣٦ .

(٤٣) المدونة للامام مالك ٢/٤٥١ ـ ٤٥٢ ومواهب الجليل ٤/١٥٧ .

أما الحنابلة فقالوا : ان اختارت المرأة المقام والصبر حتى يتبين أمره فلها النفقة من ماله ما دام حيا حتى يتبين امره ، لانها محكوم لها بالزوجية فأذا تبين انه مات او فارقها فلها النفقة الى يوم موته او بينونتها منه ، ويرجع عليها بالباقي . وان رفعت امرها الى الحاكم فضرب لها مدة فلها النفقة مدة التربص ومدة العدة ، لان مدة التربص لم يحكم ببينونتها فيها من زوجها . فهي محبوسة عليه بحكم الزوجية فأشبه ما قبل المدة ، وأما مدة العدة فلأنها غير متيقنة بخلاف عدة الوفاة فأن موته متيقن[٤٤] .

وقال الجعفرية : لزوجة المفقود النفقة أيام مدة التربص والعدة[٤٥] .

وفي قول اخر لهم لا نفقة لها زمان العدة[٤٦] .

ميراث المفقود :

الكلام في ميراث المفقود يقتضي حصره في امرين :

الامر الاول : ارث غير المفقود منه .

الامر الثاني : ارث المفقود من غيره .

ميراث غير المفقود منه :

اتفق الفقهاء على ان جميع أموال المفقود تبقى على ملكه حتى يتبين موته او يصدر حكم من القاضي بموته ، فلا يورث ماله ولا تقسم تركته بمجرد فقده ، لان شرط التوريث موت المورث حقيقة او حكما ولم يتحقق واحد منهما ، ولان في تقسيم ماله بين ورثته بمجرد فقده مع احتمال حياته ضررا به فيدفع عنه هنا بأعتباره حيا في حق مال نفسه استصحابا للحال فهو حجة لبقاء ما كان ودفع ما يخالفه حتى يقوم دليل يثبت المخالف .

فأن ظهر حيا اخذ ماله ، وان تحقق موته او حكم القاضي به فيرثه من كان موجودا من ورثته في هذا التاريخ[٤٧] .

---

(٤٤) المغني مع الشرح الكبير ٩/١٣٩ .
(٤٥) فقه الامام جعفر الصادق ٦/٤٤ ـ ٤٥ .
(٤٦) شرائع الاسلام ٣/٤٠ .
(٤٧) بدائع الصنائع ٨/٣٥٨٥ ومغني المحتاج ٣/٢٦ والميراث المقارن للكشكي (٣٩) .

ارث المفقود من غيره :

اختلف الفقهاء في ارث المفقود من غيره •

فقال الحنفية والمالكية والحنابلة فى المشهور عنهم والصحيح من مذهب الشافعية : اذا مات من يرثه المفقود توقف كل التركة ان لم يكن له وارث غيره حتي يتبين حاله او يحكم القاضي بموته ، وتوقف حصته ان كان له وارث غيره •

فأن بان انه حي قبل حكم القاضي اخذ ما وقف له ، وان حكم القاضى بموته رد ما وقف له الي الورثة الذين يرثون الميت لو كان المفقود ميتا قطعا فى ذلك الوقت •

وهذا يقتضي ان تحل المسألة التى فيها مفقود بحلين :

احدهما : تقدر فيه حياة المفقود •

وثانيهما : يقدر فيه موته •

ويعامل الورثة بالاضر في حقهم من تقديرى حياة المفقود وموته ، فمن كان من الورثة يرث على الفرضين ولا يختلف ميراثه على كل فرض منهما يأخذ نصيبه ، ومن كان يرث على احد الفرضين ولا يرث على الاخر لا يأخذ شيئا ، ومن كان يرث على احد الفرضين اقل مما يرث على الفرض الاخر يأخذ اقل النصيبين(٤٨) •

وفى هذه المسألة قولان اخران :

اولهما : ان يقدر موت المفقود وتقسم تركته على الورثة الحاضرين حتى ولو كان الاضر في حقهم جميعا ادنى حق بعضهم تقدير حياته • لان الظاهر من حاله انه لو كان حيا لوصل خبره غالبا ، فلو ظهرت حياته بعد ذلك ينقض الحكم الاول وهذا قول اخر للشافعية ورأى لمحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية •

---

(٤٨) بدائع الصنائع ٣٨٥٥/٨ والمدونة ٤٥٣/٢ والانصاف ٣٣٧/٧ ومغنى المحتاج ٢٧/٣ وشرح الرحبية للماردينى ١٠٣ ــ ١٠٤ والمغنى مع الشرح الكبير ٢٠٨/٧ •

وثانيهما : ان تقدر حياته فى حق جميع الورثة فتقسم التركة عليه وعلى الورثة الحاضرين فيعطى واحد من الحاضرين نصيبه من التركة ، ويوقف نصيب المفقود منها حتى يتبين الحال ، او يحكم قاض بموته قبل موت مورثه حتى ولو كان الاخر فى حق الحاضرين جميعا او فى حق بعضهم تقدير كون الفقود ميتا،فان بانت وفاته قبل مورثه او حكمبها قاضي غيرنا الحكم وهو قول ثالث مرجوح للشافعية وقول اخر للحنابلة ، وذلك لان حياته كانت ثابتة والاصل بقاء ما كان على ما كان ، ولما كان فرض حياته قائم وثابت ، فأنه يرث وتثبت له حقوق الاحياء ، ولان الاستصحاب عندهم حجة فى بقاءالثابت وفى ثبوت ما لم يكن فهو حجة فى الاثبات والدفع ، ولهذا قالوا المفقود يرث غيره ولا يورث(٤٩) •

اما الجعفرية فلهم فى ذلك قولان :

القول الاول : موافق لما قال جمهور العلماء •

القول الثاني : ان المفقود يرث ممن يتوفى فى اثناء فقده وقبل الحكم بموته ما دامت لم توجد بينة على موته من قبل عملا بالاستصحاب(٥٠) •

وهذا القول يوافق قول الشافعية والحنابلة الاخير •

وأما الزيدية : فقولهم بجملته فى هذه المسألة موافق لقول الجمهور(٥١)

والقول الراجح فى هذه المسألة ما ذهب اليه جمهور العلماء من عدم توريث المفقود من غيره ما دام مفقودا ، وانما يوقف له نصيبه من تركة مورثه الذى مات فى اثناء فقده حتى يتبين حاله ؛ وذلك لان شرط الميرات تحقق حياة الوارث وقت موت المورث لافرض ثبوتها ، والمفقود حياته غير محققة فلا يرث بالشك ، ولم يلحقه ضرر بعدم التوريث فقد وقف له نصيبه ؛

ولان فى توريثه مع احتمال موته وعدم صدور حكم به ضررا بالورثة

---

(٤٩) التحفة الخيرية (٢٠٧) والانصاف ٣٣٧/٧ واصول الفقه لاستاذنا محمد ابو النور زهير ٤/١٧٧ـ١٨٠ •

(٥٠) مفتاح الكرامة ٩٧/٨ وما بعدها •

(٥١) البحر الزخار ٣٦٤/٥ •

فيدفع عنهم الضرر بأعتبار المفقود ميتا فى حق مال مورثه • فأن ظهر حيا استحق نصيبه الذى وقف لاجله من مال مورثه ، وان تبين موته او حكم القاضي به رد هذا النصيب الى ورثة مورثه •

واذا صدر الحكم بموت المفقود من تاريخ سابق ، فأن كان بعد موت المورث استحق المفقود النصيب الموقوف لتحقق حياته وقت موت المورث ، وان كان قبل موت المورث ، لم يستحق المفقود هذا النصيب لثبوت موته قبل موت مورثه[٥٢] •

ظهور المفقود حيا بعد الحكم بوفاته :

اذا ظهر المفقود حيا بعد الحكم بوفاته فلظهوره اثر بالنسبة لامواله وزوجته •

اولا : بالنسبة لامواله :

اذا ظهر المفقود حيا بعد الحكم بموته فأن كانت تركته لم تقسم بين ورثته • وكذلك نصيبه الموقوف ، فيأخذ ماله ونصيبه الموقوف له • وان ظهر بعد القسمة اخذ ما بقي من امواله فى يد ورثته • وليس له مطالبتهم بعوض عما هلك او استهلك منه او خرج عن ايديهم ، لان تصرفهم كان بناء على حكم قضائي صحيح فلا ضمان عليهم • فيبقى حكم موته ساريا على ما فقد من هذه الاموال ويبطل حكم الموت بالنسبة لما فى ايديهم منها بدون تصرف فيستردها[٥٣] •

وقال الحنابلة فى المشهور عنهم : انه يأخذ ما وجده بعينه ويرجع على من اخذ الباقي[٥٤] • وهذا القول مرجوح ، لان تصرفهم كان بطريق شرعي فليس له الرجوع عليهم •

---

(٥٢) المغنى مع الشرح الكبير ٧/٢٠٨ـ٢٠٩ والميراث المقارن ٣٩ و ٤٢ •
(٥٣) الميراث المقارن ٣٤٢ـ٣٤٣ ، والاحوال الشخصية لابن زهرة ٤٩٦ •
(٥٤) الانصاف ٧/٣٣٩ •

ثانيا : بالنسبة لزوجته :

لقد اتفق الفقهاء على ان المفقود اذا عاد قبل ان تتزوج امرأته او بعد العقد عليها وقبل دخول الثاني بها ، فهي زوجة الاول فترد اليه ، لان النكاح انما صح فى الظاهر دون الباطن ، فاذا قدم زوجها الاول تبين لنا ان النكاح الثاني كان باطلا ، لانه صادف امرأة ذات زوج فكان باطلا ، وليس عليه صداق ، لانه نكاح فاسد لم يتصل به دخول ، ويعود الزوج بالعقد الاول كما لو لم تتزوج .

اما اذا عاد بعد دخول الثانى بها فقد اختلف الفقهاء فى ذلك :

فقال الحنفية : اذا قدم زوجها الاول وقد تزوجت بعد التربص فالعقد الثانى باطل وهي زوجة الاول ، فأن كان الزوج الثانى قد وطئها فعليه مهر المثل لا المسمى وتعتد من الثانى وترد على الاول .

وقال مالك : اذا كان الزوج الثانى لم يعلم بحياة المفقود وقت العقد او قبل الدخول بها فهي زوجة الثانى ، ويجب عليه دفع الصداق الذى اصدقها الى الاول . لان الثانى تزوجها بعقد شرعي بناء على حكم قضائي ، وقد دخل بها بمقتضى ذلك العقد الذى بنى على اسس صحيحة فتكون له ولا يفسخ العقد ما لو علم بحياته قبل الدخول فهي لزوجها الاول .

أما الشافعي : فقد نقل عنه فى ذلك قولان :

احدهما : بطلان نكاح الثاني .

والثاني :ـ بطلان نكاح الاول(٥٥) .

وقال الحنابلة : يخير زوجها الاول بين اخذها فتكون زوجته بالعقد الاول ، وبين اخذ صداقها وتكون زوجة الثانى . قد نقل ابن قدامة اجماع الصحابة على ذلك .

فقد روى معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب ان عمر وعثمان رضى الله عنهما قالا : ان جاء زوجها الاول خير بين المرأة وبين الصداق الذى

(٥٥) الافصاح فى معانى الصحاح لابن هبيرة ٢/٣٦٦ والمغنى مع الشرح الكبير ٩/١٣٦ ـ ١٣٧ .

اصدقها اياه • وقد قضى به ابن الزبير في مولاة لهم ، وهو مروى عن علي رضى الله عنه ايضا وقد اشتهرت هذه القضايا بين الصحابة ولم يعرف لهم مخالف فكان اجماعا • وعلى هذا فأن امسكها الاول فهي زوجته بالعقد الاول ، ولا يحتاج الثاني الى طلاق وفي قول يحتاج الى طلاق ، وان لم يخترها الاول فتكون مع الثاني ولم يذكروا لها عقدا جديدا •

قال ابن قدامة : والصحيح انه يجب ان يستأنف لها عقدا لاننا تبينا بطلان عقده بمجيء الاول وعليه يحمل قول الصحابة رضوان الله عليهم(٥٦) •

أما الجعفرية فقالوا : اذا جاء زوجها الاول وقد خرجت من العدة ونكحت فلا سبيل له عليها ، وان جاء وهما في العدة فهو املك بها ، وان انقضت عدتها ولم تتزوج ففيه روايتان : اشهرهما انه لا سبيل عليها • وهذه الرواية تخالف ما اتفق عليه الفقهاء(٥٧) •

تزوج المرأة بعد نعي زوجها :

النعي : ـ هو خبر الموت •

والمَنعيّ :ـ هي التي أخبرت بموت زوجها فاعتمدت على الاخبار وتزوجت ثم قدم زوجها ـ وقد روى عن المالكية في هذه المسألة ثلاثة أقوال :

القول الاول : وهو المشهور من مذهب مالك انها ترد الى زوجها الاول ولو دخل بها الثاني سواء حكم بموته او لم يحكم •

القول الثاني : ـ انه اذا دخل بها زوجها الثاني لا ترد الى الاول كامرأة المفقود •

القول الثالث : وهو لابن رشد وقد فصل فقال : ان حكم بموت المفقود

---

(٥٦) المغنى مع الشرح الكبير ١٣٦/٩ ـ ١٣٧ ـ ١٣٨ •
(٥٧) شرائع الاسلام ٣٩/٣ •

حاكم فلا ترد الى الاول بعد دخول الزوج الثاني بها ، وان لم يدخل بها الثاني فهي للاول .

وهذا هو الراجح ، لانه بعد حكم الحاكم بموت زوجها تكون كزوجة المفقود لها ان تتزوج وليس للزوج الاول ردها اليه بعد دخول الثاني بها وقد ذكرنا ان هذا هو رأي الامام ملك في زوجة المفقود بعد الدخول .

ميراثها من الزوجين وميراثهما منها :

اذا مات المفقود او ماتت زوجته قبل زواجها من الثاني ورثته وورثها ، وكذلك يجري التوارث بينهما اذا تزوجت الثاني فلم يدخل بها ، لاننا قد ذكرنا انه متى قدم زوجها المفقود قبل الدخول ردت اليه بدون تخيير . أما اذا دخل بها الزوج الثاني ، فينظر فان قدم الاول فاختارها وردت اليه ورثها ورثته . ولم ترث الثاني ولم يرثها ، لانه لازوجية بينهما .

وان مات أحدهما قبل اختيار الاول : خير فان اختارها ورثها وان لم يخترها ورثها الثاني . قال ابن قدامة هذا ظاهر قول اصحابنا : والذى اختاره انها لا ترث الثاني ولا يرثها بحال الا ان يجدد لها عقدا او لا يعلم ان الاول كان حيا ، ومتى علم ان الاول كان حيا ورثها ورثته الا ان يختار تركها فتبين منه بذلك فلا ترثه ولا يرثها .

اما عدتها من الزوجين فمن ورثته اعتدت لوفاته عدة الوفاة ، وان مات الثاني في موضع لا ترثه فالمنصوص عن احمد انها تعتد عدة الوفاة في النكاح الفاسد فعلى هذا عليها عدة الوفاة لوفاته[٥٨] .

حكم المفقود في القانون :

لم يتعرض قانون الاحوال الشخصية العراقي لاحكام المفقود فتطبق في حقه أحكام الشريعة الاسلامية عملا بالفقرة الثانية من المادة الاولى من قانون الاحوال الشخصية ونصها :

« اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء

---

(٥٨) المغني مع الشرح الكبير ١٤٢/٩ .

الشريعة الاسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون » •

اما القانون المصرى :

فقد كان المعمول به في المحاكم الشرعية بمصر قبل صدور قانون ١٩٢٠ م مذهب ابى حنيفة، فكان لا يحكم بموت المفقود الا بعد موت اقرانه، وعند صدور القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ م راعى المشرع ما وصلت اليه البلاد من التقدم في طرق المواصلات ووسائل التخاطب وسهولة البحث عن الغائب ، فأخذ بمذهب المالكية فيما يتعلق بزوجة المفقود فوضع المادتين السابعة والثامنة وقد جاء فيهما : ان القاضى يعلن لزوجة المفقود بعد مضى اربع سنين من حيث رفع الامر اليه بالاعتداد عدة الوفاة •

فان تزوجت بعد العدة وظهر ان المفقود حي فهى زوجته مالم يتمتع الثاني بها غير عالم بحياة الاول ، فان تمتع بها الثاني غير عالم بحياة الاول كانت للزوج الثاني ، وهذا آخر آراء الامام مالك في هذه المسألة فقد قاله قبل وفاته بسنة •

وقد الغيت المادة السابعة بالمادتين ٢١ و ٢٢ من المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ م ونصها •

مادة ٢١ ـ يحكم بموت المفقود الذى يغلب عليه الهلاك بعد اربع سنين من تاريخ فقده، واما جميع الاحوال الاخرى فيفرض أمر المدة التي يحكم بموت المفقود بعدها الى القاضي وذلك كله بعد التحرى عنه بجميع الطرق الممكنة الموصولة الى معرفة ان كان المفقود حيا او ميتا •

مادة ٢٢ ـ بعد الحكم بموت المفقود بالصفة المبينة فى المادة السابعة تعتد زوجته عدة الوفاة ، وتقسم تركته بين ورثته الموجودين وقت الحكم •

وقد ورد فى المذكرة الايضاحية ان حالة العصر تقضي وضع احكام للمفقود تتناسب مع الوقت الحاضر ، وتصلح من الحال الموجودة الآن •

ولما كان بعض المفقودين يفقد فى حال يظن معها موته والبعض الآخر يفقد في حال يظن معها سلامته ، رأت الوزارة الاخذ بمذهب الامام احمد فى الحال الاولى وبقول مصحح فى مذهبه ، فينتظر الى اتمام اربع سنين من

حين فقده ، فاذا لم يعد وبحث عنه فلم يوجد اعتدت زوجته عدة الوفاة ، وبمذهب الامام ابي حنيفة في الحال الثانية هو التفويض في أمر المدة التي يحكم بموت المفقود بعدها الى رأي القاضي بعد التحري والبحث •

والتفويض الى القاضي ليس هو رأي أبي حنيفة فقط ، وانما هو رأي كثير من الفقهاء كما ذكرنا وقد رجحنا العمل به في جميع الاحوال[٥٩] •

أما فيما يتعلق بارث المفقود من غيره فقد أخذ قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ بقول جمهور الفقهاء فقد نصت المادة ٤٥ على ما يلي :

« يوقف للمفقود من تركة مورثه ، نصيبه فيها فان ظهر حيا أخذه ، وان حكم بموته رد نصيبه الى من يستحقه من الورثة وقت موت مورثه ، فان ظهر حيا بعد الحكم بموته اخذ ما بقي من نصيبه بأيد الورثة »[٦٠] •

وهذه التعديلات التي حدثت في القانون المصري بين فترة واخرى تبعا للتقدم الذى وصلت اليه البلاد : ترينا بوضوح ان شريعتنا الاسلامية غنيـة باحكامها الفقهية وكفيلة بسد حاجات المجتمع فى كل زمان ومكان مهما وصل اليه من تطور وما بلغه من تقدم •

اما بالنسبة للقانون السورى :

فقد كان المعمول به فىسورية قبل صدور قانون حقوق العائلة العثمانى هو مذهب ابى حنيفة كما كان الحال فى مصر ، فلا يحكم بموت المفقود الا بعد وفاة أقرانه •

ولما كان قانون حقوق العائلة : اجاز للزوجة ان تطلب التفريق اذا غاب عنها زوجها وعلى القاضى ان يتحرى بكافة الوسائل لمعرفة اخباره ، فاذا يئس من معرفة ذلك حكم بالتفريق بعد مرور اربع سنوات من تاريخ اليأس، وقد اعتبر القانون هذا التفريق طلاقا بائنا ، فاذا تزوجت بزوج ثان فليس للزوج الغائب بعد ظهوره فسخه •

---

(٥٩) الاحوال الشخصية لابى زهرة ٤٩٣ ـ ٤٩٤ احكام المواريث بين الفقه والقانون ٣٤٠ ـ ٣٤١ •
(٦٠) الميراث المقارن ٤٢ •

وعندما صدر قانون الاحوال الشخصية السورى عام ١٩٥٣ اجاز للقاضي ان يحكم التفريق اذا غاب الزوج اكثر من سنة بغير عذر مقبول وتضررت الزوجة من ذلك • وهذا التفريق يعتبر طلاقا رجعيا كما ورد في المادة ١٠٩ – •

والملاحظ ان المشرع السورى قد اخذ هذه المادة من المذهبين المالكي والحنبلي •

والتفريق للغيبة طلاق بائن عند المالكية ، وفسخ عند الحنابلة ، وما ذهب اليه القانون باعتبار التفريق طلاقا رجعيا لم يقل به احد من المذهبين وقد ورد ايضا في المادة ٢٠٢ من هذا القانون تعريف المفقود بانه : كل شخص لا تعرف حياته أو مماته ، أو تكون حياته محققة ولكنه لا يعرف له مكان – ويعتبر كالمفقود ايضا من منعته ظروف قاهرة من الرجوع الى مقامه مدة اكثر من سنة كما ورد ذلك في المادة ٢٠٣ •

والملاحظ ايضا ان المشرع السورى قد توسع في تطبيق احكام المفقود فجعلها تشمل الغائب الذى علمت حياته وجهل مكانه ، والغائب الذى منعته ظروف قاهرة من الرجوع الى مقامه مدة أكثر من سنة •

وقد قصد جمهور فقهاء الشريعة الاسلامية تطبيق احكام المفقود على من انقطع خبره ولم يعلم حاله اهو حي أم ميت دون غيره من الغائبين ، فكان ينبغي للمشرع السورى ان لا يتوسع هذا التوسع ، لان لحالات الغيبة الأخرى • احكاما تخصها •

اما الحكم بوفاة المفقود في القانون السورى :

فقد جاء بالمادة ٢٠٥ « ان الفقدان ينتهي بعودته او بموته او بالحكم باعتباره ميتا عند بلوغه الثمانين من العمر •

ويؤخذ على هذه المادة : ان ما ذهب اليه المشرع في هذا الصدد لم يعد يتناسب مع العصر الحاضر بأن ينتظر ثمانين عاما على عمر المفقود حتى يحكم بوفاته • وهذا وان كان مستقى من بعض الاقوال الواردة في المذهب الحنفي :

الا ان ما حدث من تطور في وسائل معرفة اخبار المفقود والتي يمكن عن طريقها الوقوف على حاله بوقت أقل بكثير مما حدده فقهاء الاحناف واخذ به القانون يجعل هذا القول لم يعد يتلائم مع الوقت الحاضر .

فكان الاولى بالمشرع السوري ان يأخذ بالرأي القائل بالتفويض الى القاضي بالمدة التي يحكم بعدها على المفقود بالموت الذي قال بـه كثير من الفقهاء ؛ لانه الذي يتناسب مع ماحدث في المجتمع من تطور في وسائل البحث وطرقه . لا سيما وان صدور هذا القانون قد جاء في وقت متأخر (٦١) .

حكم الاسير :

لوجود شبه بين الاسير والمفقود من بعض الوجوه ، لذا يقتضي ان نتكلم عن احكام الاسير بعد ان انتهينا من الكلام عن احكام المفقود .

الاسير هو من اخذه الاعداء واحتجزوه عندهم .

قال ابن قدامه : لقد اجمع العلماء على ان زوجة الاسير لا تنكح حتى تعلم وفاته بيقين .

والاسير اذا لم يخرج عن دار الاسلام وكان معلوم الحال يعامل بما يعامل به غيره من المسلمين في ارثه من غيره وارث غيره منه عند جمهور الفقهاء سواء استرق ام لا .

وقال سعيد بن المسيب والنخعي وقتادة : لا يرث لانه عبد والقول الراجح : ما ذهب اليه الجمهور ، لان الاسلام لا يعترف بالرق الذي يفرضه أهل دار الحرب . فحكم الاسير حكم سائر المسلمين الطلقاء الذين لم يقع عليهم الاسر ، فلا يؤثر الامر في قطع عصمة النكاح ولا في الميراث .

أما اذا كان الاسير مجهول الحال فلا تعلم حياته ولا موته ولا ردته فهذا حكمه حكم المفقود فتطبق عليه جميع احكامه (٦٢) .

---

(٦١) الاحوال الشخصية للسباعي والصابوني ١٥٧ وما بعدهما .

(٦٢) المغني مع الشرح الكبير ٩/١٣٠ و ٧/٢١٢ وشرح السراجية للسيد شريف (٣٣٥) واحكام المواريث ٣٥٠ .

وقد خالف الامام مالك فى الاسير الذى جهل حاله فقال :

انه ليس بمنزلة المفقود ، لانه فى ارض العدو وقد عرف انه اسر ولا يستطيع ولى الامر ان يستخبر عنه في ارض العدو فليس هو بمنزلة من فقد في ارض الاسلام . فلا تتزوج امرأته ولا يقسم ماله حتى يعلم موته ، أو يمضي عليه من العمر مالا يحيا الى مثله اى بانقضاء سن التعمير وصدور حكم الحاكم عليه بالموت[٦٣] . والله أعلم .



(٦٣) المدونة ٢/٤٥٦ .

مراجع البحث

١ ـ الاحوال الشخصية : لابى زهرة ـ محمد ابو زهرة ـ مطبعة احمد مخيمر ـ مصر ٠

٢ ـ الاحوال الشخصية : للسباعي والصابوني ـ مصطفى السباعي ـ وعبدالرحمن الصابوني ـ مطابع دار الفكر دمشق ٠

٣ ـ الافصاح في معاني الصحاح : لابن هبيرة ـ ابو المظفر يحيى بن محمد المطبعة العلمية حلب ٠

٤ ـ الانصاف فى معرفة الراجح من الخلاف : للمرادى ـ علاءالدين ابى الحسن على بن سليمان ـ مطبعة السنة المحمدية ٠

٥ ـ احكام المواريث : لشلبى ـ محمد مصطفى شلبى المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر مصر ٠

٦ ـ اصول الفقه : لابى النور محمد ابو النور زهير مطبعة دار التأليف مصر ٠

٧ ـ البحر الزخار : للمرتضى الزيدى ـ احمد بن يحيى مطبعة السعادة مصر ٠

٨ ـ بدائع الصنائع : للكاسانى ـ علاءالدين ابو بكر بن مسعود ـ مطبعة العاصمة ـ مصر ٠

٩ ـ تاج العروس : للزبيدى ـ محبالدين الزبيدى ـ دار صادر بيروت ٠

١٠ـ تبيين الحقائق : للزيلعى ـ فخرالدين عثمان بن على ـ الطبعة الاولى بولاق ـ مصر ٠

١١ـ التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية : للباجورى ـ ابراهيم بن محمد الباجورى ٠

١٢ـ الروض النضير : للسياغي ـ شرفالدين الحسين بن احمد السياغى الطبعة الثانية ـ دمشق ٠

١٣ـ سبل السلام فرح بلوغ المرام : للصنعانى ـ محمد بن صلاح بن اسماعيل ـ مصطفى البابى الحلبى ـ مصر ٠

١٤ـ السنن الكبرى : للبيهقي ـ ابو بكر احمد بن الحسين بن علي ـ مطبعة دار المعارف ـ الهند ٠

١٥ـ شرائع الاسلام : للمحقق الحلي ـ ابو القاسم نجم الدين بن جعفر بن الحسن ـ مطبعة الاداب ـ النجف ٠

١٦ـ شرح الرحبية : للامام الشهير بسبط الماردينى ـ مطبعة محمد علي صبيح ـ مصر ٠

١٧ـ شرح السراجية : للجرجاني ـ السيد شريف علي بن محمد ٠

١٨ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري : للعسقلاني ـ شهاب‌الدين احمد بن علي بن محمد بن حجر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ٠

١٩ـ فتح القدير : لابن الهمام ـ كمال‌الدين محمد بن عبدالواحد ـ المطبعة الكبرى الاميرية ـ ببولاق ـ مصر ٠

٢٠ـ فقه الامام جعفر الصادق : لمغنية ـ محمد جواد مغنية ـ الطبعة الاولى ـ بيروت ٠

٢١ـ الفقه على المذاهب الاربعة : للجزيري ـ عبدالرحمن الجزيري ـ مطبعة الاستقامة ـ مصر ٠

٢٢ـ القاموس المحيط : للفيروزبادي ـ مجدالدين الفيروزبادي ـ مصطفى البابي الحلبي واولاده ـ مصر ٠

٢٣ـ الكافي : لابن قدامة ـ موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي ـ الطبعة الاولى ٠

٢٤ـ المدونة الكبرى : رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبدالرحمن بن القاسم عن الامام مالك ـ مطبعة السعادة ـ مصر ٠

٢٥ـ المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة : موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي ـ مطبعة المنار مصر ٠

٢٦ـ مغني المحتاج : للشربيني الخطيب ـ شمس‌الدين محمد بن احمد ـ مطبعة المكتبة التجارية ـ مصر ٠

٢٧ـ مفتاح الكرامة : للعاملي ـ محمد جواد بن محمد ـ مطبعة الشورى ـ مصر ٠

٢٨ـ مقارنة المذاهب في الفقه : الشلتوت والسايس ـ محمود محمد شلتوت، ومحمد علي السايس ـ محمد علي صبيح ـ مصر ٠

٢٩ـ المنتقى شرح الباجي على الموطأ : ـ للباجي ـ ابو الوليد سلمان بن خلف بن سعد بن ايوب الباقي الاندلسي ـ مطبعة السعادة ـ مصر ٠

٣٠ـ مواهب الجليل شرح مختصر خليل : للحطاب ـ ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن ـ مطابع دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ٠

٣١ـ الميراث المقارن : للكشكي ٠ محمد عبدالرحيم الكشكي ـ الطبعة الثانية دار النذير ـ بغداد ٠

٣٢ـ نخبة الاحاديث : للكرباسي ـ محمد ابراهيم الكرباسي ـ مطبعة الاداب ـ النجف ٠

٣٣ـ نصب الراية : للزيلعي ـ فخرالدين عثمان بن علي ـ الطبعة الاولى مصر ٠



خيار الرؤية في البيع

الدكتور عمر عبدالعزيز

كلية الآداب ـ جامعة بغداد

الخيـــار :

اسم مصدر اختار ، وهو : طلب خير الامرين ، والامران اللذان يطلب خيرهما واحسنهما في العقود يراد بهما امضاء العقد او فسخه[1] .

والرؤية : مصدر رأى ، وهي : الابصار والنظر بالعين [2] .

ويراد بها هنا : العلم بالمقصود ، سوا حصل ذلك العلم بالرؤية ، أو بغيرها ، والتعبير بالرؤية عن العلم بالمقصود من عموم المجاز[3] لان الرؤية فرد من افراد العلم بالمقصود ، اذ ما يحصل به العلم بالمقصود يشمل الرؤية كما في كثير من المبيعات ، والشم كما في المسك مثلا ، والوصف كما في شراء الاعمى ، وغير ما ذكر مما يحصل به العلم بالمقصود[4] .

---

(١) راجع مطالب اولى النهى مع غاية المنتهى للسيوطي الرحيبـــاني (٨٣/٣) .
ويحثنا : خيار المجلس في البيع المنشور في مجلة كلية الامام الاعظم العدد الاول (ص/٢٥٩) سنة ١٩٧٢ .

(٢) لسان العرب لابن منظور (١٠٩٢/١) والقاموس المحيط لفيروز آبادي (٣٣٣/٤) .

(٣) عموم المجاز هو : ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره متناول له بما أنه فرد منه . فهنا حقيقة الرؤية الابصار ، ولكن اريد منها معنى عام وهو العلم بالمقصود وهو معنى مجازي للرؤية لانه غير ما وضع له لفظ الرؤية ، وهو شامل للمعنى الحقيقي وهو الرؤية بمعنى الابصار على سبيل أن هذا المعنى الحقيقي فرد من افراد المعنى المجازي .
قارن بفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢١٦/١)
وفتح القدير (١٣٧/٥)

(٤) انظر فتح القدير لابن الهمام (١٣٨/٥) .

واضافة الخيار الى الرؤية من اضافة الشيء الى شرطه ، لان الرؤية شرط ثبوت الخيار[٥] .

وذهب بعض العلماء الى انها من اضافة الشيء الى سببه موجهين رأيهم هذا بان جعل الاضافة من اضافة الشيء الى شرطه يؤدى الى محذور وهو تقدم المشروط على شرطه . ذلك ان للمشترى الذى له خيار الرؤية أن يفسخ العقد قبل الرؤية ، وهذا الفسخ انما هو بحكم الخيار فمعنى هذا ان الخيار وهو المشروط ثبت له قبل وجود الرؤية وهو الشرط ، فتفادى هذا المحذور يقتضي عدم المصير الى جعل الاضافة من اضافة الشيء الى شرطه[٦] .

ولكن هذا لا يسلم لهم نظرا الى ان حق المشترى فى الفسخ قبل الرؤية ليس بحكم الخيار وانما جاء نتيجة لكون العقد قبل الرؤية غير لازم[٧] ، فعدم اللزوم هو الذى اعطى له حق الفسخ لا الخيار .

اضف الى ذلك ان الاضافة لو كانت من اضافة الشيء الى سببه لتأتى هذا المحذور ايضا ، اذ يلزم حينئذ ان يتقدم المسبب وهو الخيار على سببه وهو الرؤية فاذا كان ذلك الفسخ بحكم الخيار أدى ذلك الى وجود الخيار وهو المسبب مع ان الرؤية وهو السبب لم توجد بعد فيتحقق محذور تقدم المسبب على السبب .

ثم ان الرؤية المحضة لو كانت سببا للخيار للزم ان يثبت الخيار فيما اذا كان المشترى اشترى المبيع وهو يراه نظرا الى ان السبب وهو الرؤية موجود ، ووجوده يؤدى الى وجود المسبب وهو الخيار كما هو معروف فى اصول الفقه ، ومن المتفق عليه انه فى هذه الحالة لا يثبت الخيار فعلم ان الرؤية ليست هي السبب والا لما تخلف عنه مسببه وهو الخيار ، وجعل

---

(٥) المرجع السابق (٥/١٣٧) .
(٦) راجع رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين (٤/٩) ٦
(٧) انظر كشف الحقائق للشيخ عبدالحكيم الافغان وشرح الوقاية لصدر الشريعة (٢/١٠) .

السبب هو الرؤيةالمسبوقة بعدم الرؤية تكلف لا داعى للمصير اليه •

تعريف خيار الرؤية :

هـو : ما يثبت لاحد العاقدين عند رؤية محل العقد من الحق فى فسخ العقد أو امضائه بسبب عدم رؤية محله عند انشاء العقد وقبله[8] •

وخيار الرؤية يثبت بحكم الشرع ولا يحتاج اثباته الى شرط خاص يشترط فى العقد فهو يثبت شرعا لا شرطا •

اراء العلماء فى خيار الرؤية

لم يكن القول بخيار الرؤية او عدم القول به محل اتفاق بين الفقهاء بل تردد فى آرائهم بين النفي والاثبات ، ولما كان القول بخيار الرؤية يعتمد على جواز بيع الغائب غير المرئي تطلب الامر بالنسبة للمثبتين لهذا الخيار ذكر نوعين من الادلة ، نوع يثبت جواز بيع الغائب الذى يعتمد عليه خيار الرؤية ، ونوع يثبت خيار الرؤية نفسه •

واما النافون لهـذا الخيار فان الامـر يختلف بالنسـبة لهم ، حيث لا يحتاجون الا الى ذكر الادلة التي تنفي جواز بيع الغائب ، لانه اذا ثبت نفى هذا الجواز فان نفى خيار الرؤية يتأتى بطبيعة الحال ، اذ ان هذا الخيار أثر يترتب على جواز بيع الغائب ، واذا انتفى المؤثر فان الاثر ينتفى نظرا لقانون التلازم بينهما انتفاءاً وثبوتا •

وان كان هذا لا يعفيهم عن التطرق الى ادلة المثبتين وتناولها بالمناقشة عليها تضعف من قوتها الملزمة ، وتقعدها عن النهوض للحجية وقد ذهب الى جواز بيع الغائب وثبوت خيار الرؤية الحنفية[9] والشافعي فى قول له[10]

---

(٨) مختصر احكام المعاملات للاستاذ الشيخ على الخفيف (ص/١٤٨) •

(٩) راجع المبسوط للسرخسى (٦٨/١٣) وتبيين الحقائق للزيلعى (٢٤/٤) والهداية مع فتح القدير (١٣٧/٥) ومختصر القدورى وشرحه الجوهرة النيرة (٢٥١/١) •

(٢٠) انظر المهذب للشيرازى (٢٦٣/١) ومغنى المحتاج للشربينى (١٨/٢) ونهاية المحتاج (٣٣/٣) •

وهو رواية فى مذهب احمد[11] وغيرهم وذهب الى نفى جواز بيع الغائب وبالتالى الى نفى خيار الرؤية • الشافعية[12] والظاهر من مذهب احمد[13] وغيرهم •

الادلـــــة

اولا : أدلة المثبتين لجواز بيع الغائب وخيار الرؤية •

أ ـ الادلة المثبتة لجواز بيع الغائب منها ما يلي :

١ ـ قوله تعالى : « واحل الله البيع »[14] •

ووجه الاستدلال بهذه الآية • أن الآية عامة نظرا لورود لفظ (البيع) فيها • وهو مفرد محلى بلام التعريف ، ولام التعريف هـذه تفيد الاستغراق نظرا لعدم وجود بيع معهود تكون اللام له • واذا لم تكن للعهد كانت للاستغراق ، اذ لم يبق من معاني لام التعريف الثلاثـة الا تعريف الماهية ، ولا تحمل هنا على تعريف الماهية • لانه من المعروف فى الاصول أن لام التعريف لا تحمل على تعريف الماهية مادام الحمل على الاستغراق ممكنا نظرا الى استفادة الماهية من لفظ المفرد دون الحاجة فى ذلك الى اللام لكونه موضوعا لها ، فيجب حملها على الاستغراق ، حيث لا عهد لتفيد فائدة جديدة ، لم يفدها اللفظ وهي الاستغراق ، وبما انه لا عهد هنا ، وان الحمل على الاستغراق غير متعذر تعين الاستغراق وهو معنى العموم لحمل اللام عليه[15] •

واذا كان (البيع) فى الآية للعموم فانه يتناول بيـع الحاضر والغائب ، فيكون بيع الغائب حلالا وهو معنى الجواز •

---

(١١) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٧٤) •

(١٢) انظر المهذب (١/٢٦٣) ونهاية المحتاج للرملى (٣/٣٣) واعانة الطالبين (٣/١٠) •

(١٣) المغنى (٤/٧٤) •

(١٤) سورة البقرة (٢٧٥) •

(١٥) راجع التلويح على التوضيح لصدر الشريعة (١/٥٤) •

٢ ــ لو لم يكن بيع الغائب جائزا لما جاز النكاح ايضا مع غياب المعقود عليه بجامع ان كلا منهما عقد تمنع جهالة المعقود عليه جوازه ، لكن النكاح صحيح مع عدم رؤية المعقود عليه فيلزم ان يصح البيع ايضا مع عدم رؤيته(١٦) .

٣ ــ ان المبيع الغائب مال مقدور التسليم ولا ضرر في بيعه ، وكل ما كان كذلك يجوز بيعه ، فالغائب يجوز بيعه(١٧) .

٤ ــ لو لم يكن بيع الغائب جائزا لما جاز بيع الجوز والبيض ايضا ، لان المقصود بالعقد فيهما وهو : اللب غير مرئي لكونه مستورا بما ليس بمقصود بالعقد ، وهو القشر ، لكن بيعهما جائز فيلزم ان يكون بيع الغائب جائزاً ايضا لتساويهما في عدم رؤية المقصود بالعقد(١٨) .

ب ــ الادلة المثبتة لخيار الرؤية منها ما يلي :

١ ــ حديث : « من اشترى ما لم يره فهو بالخيار اذا رآه » .

ودلالته على ثبوت خيار الرؤية واضحة(١٩) .

٢ ــ ما روى من ان عثمان بن عفان باع ارضا له بالبصرة من طلحة بن عبيدالله ، فقيل لطلحة قد غبنت فقال لي الخيار لاني اشتريت ما لم أره وقيل لعثمان انك قد غبنت فقال لي الخيار لاني بعت ما لم أره فحكما بينهما جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم(٢٠) .

ووجه الاستدلال هو ان جبيرا حكم لطلحة وهو المشترى لما لم يره بالخيار ولم ينكر أحد من الصحابة ذلك فكان اجماعا على ثبوت

---

(١٦) قارن بالمغني لابن قدامة (٤/٧٤) والمبسوط للسرخسي (١٣/٧٠) .
(١٧) راجع المبسوط (١٣/٦٩) وفتح القدير لابن الهام (٥/١٣٨) وكشف الحقائق (٢/٢٥١) .
(١٨) انظر المبسوط (١٣/٦٩) .
(١٩) راجع تبيين الحقائق (٤/٢٤) ونصب الراية في تخريج بعض احاديث الهداية للزيلعي (٤/٩) .
(٢٠) راجع المبسوط (١٣/٧٠ـ٧١) والهداية مع فتح القدير (٥/١٤٠) .

خيار الرؤية لمن اشترى ما لم يره .

ادلة المنكرين لصحة بيع الغائب وبالتالى لخيار الرؤية .

استدل المنكرون لصحة بيع الغائب وبالتالي لخيار الرؤية بادلة اهمها ما يلي :

١ - عن ابى هريرة ، ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصاة ، وعن بيع الغرر »[٢١] .

وجه الاستدلال ان الغرر هو ما يكون مخفى العاقبة[٢٢] مستور النتيجة غير معلومها ، واستتار العاقبة متحقق فى بيع الغائب فيكون مندرجا ضمن الغرر وفردا من افراده ، فيتناوله النهى .

٢ - ما روى عن حكيم بن حزام انه قال قال عليه الصلاة والسلام : « لاتبع ما ليس عندك »[٢٣] .

وجه الاستدلال ان النبي (ص) نهى عن بيع ما ليس عند الانسان والمراد ما ليس بمرئي للمشترى ، وليس المراد ما لم يكن حاضرا عند العقد ، يؤيد ذلك ان المشترى اذا كان قد رأى المبيع يجوز العقد وان لم يكن المبيع حاضرا عند العقد بالاجماع ، فتبين من ذلك ان المقصود بـ (ما ليس عند الانسان) ما ليس مرئيا للمشترى لا ماليس بحاضر عند العقد[٢٤] .

٣ - لو كان بيع الغائب جائزا لجاز بيع النوى فى التمر ايضا[٢٥] لاستوائهما فى كون المقصود بالعقد فيهما مخفيين لكن بيع النوى فى التمر غير

(٢١) انظر المهذب (١/٢٦٣) والحديث رواه الجماعة الا البخارى . راجع نيل الاوطار للشوكانى (٥/١٦٦) .

(٢٢) راجع اعانة الطالبين (٣/١٠) والمبسوط (١٣/٦٨) .

(٢٣) راجع مغنى المحتاج للشربينى (٢/١٨) ونهاية المحتاج للرملى (٣/٣٣) والحديث رواه الخمسة . انظر نيل الاوطار للشوكانى (٥/١٧٥) .

(٢٤) انظر المبسوط (١٣/٦٨) .

(٢٥) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٧٤) .

جائز فكذا بيع الغائب لا يجوز قياسا عليه نظرا الى ان علة عدم جواز بيع النوى هي استتار المعقود عليه ، وهذه العلة متحققة فى بيع الغائب فيأخذ حكمه .

٤ - لو جاز بيع الغائب لجاز السلم مع عدم وصف المسلم فيه ، لكن السلم مع عدم الوصف غير جائز فلا يجوز بيع الغائب ايضا قياسا عليه ، وجه هذا القياس انتفاء طريق معرفة المبيع فى كل منهما ، ذلك ان طريق معرفة المعقود عليه فى بيع الدين وهو السلم الوصف ، وطريق المعرفة فى بيع العين الرؤية ، ومن المتفق عليه ان الوصف اذا تراخى عن السلم وانتفى عنده لا يصح العقد نظرا لانتفاء طريق معرفة المعقود عليه ، فكذلك لا يصح بيع الغائب نظرا لانتفاء طريق معرفة المعقود عليه وهي الرؤية[٢٦] .

٥ - ان الرؤية هي الطريق لمعرفة مقدار مالية (المبيع) وبدونها يكون مقدار المالية مجهولا ، وبما ان المالية هي المقصودة فى المبيع يكون الجهل بمقدارها بمنزلة انعدامها ، و انعدام المالية يفسد العقد ، فكذلك ماهو بمنزلته ، وهوالجهل بمقدارها الذى يترتب على عدم الرؤية ، ولهذا لم يصح بيع الجنين فى البطن وبيع اللبن فى الضرع ، فكذلك لا يصح بيع الغائب غير المرئي[٢٧] .

مناقشة الادلة

ناقش المنكرون لصحة بيع الغائب وخيار الرؤية ادلة المثبتين لهما بما يلي :

اولا : ان قوله تعالى : « وأحل الله البيع » وان كانت عامة الا انها مخصوصة[٢٨] .

---

(٢٦) المرجع السابق ، والمبسوط (١٣/٦٨-٦٩) .

(٢٧) راجع المبسوط (١٣/٦٨) ومصادر الحق فى الفقه الاسلامي للسنهوري (٤/٢٦٤) .

(٢٨) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٧٤) .

خصتها الادلة الدالة على عدم جواز بيع الغائب التي منهاالنهى عن بيع الغرر والنهى عن بيع ما ليس عند الانسان ، فتختص الآية بغير ما تناولته تلك الادلة ، وتتناول بالاحلال غير ما تناولته الادلة بالمنع ، وفى التخصيص جمع بين الآية وتلك الادلة فى العمل بالكل فوجب المصير اليه تفاديا من اعمال احدهما ، واهدار لآخر .

ثانيا : ان قياس البيع على النكاح فى جوازه مع عدم رؤية المعقود عليه قياس غير صحيح ، لان البيع معاوضة محضة ، بينما المعاوضة فى النكاح غير محضة ، بل ليس المقصود من النكاح المعاوضة ، ولهذا لا يؤثر فساد العوض وعدم ذكره على العقد بالافساد .

أضف الى ذلك ما في اشتراط الرؤية من المشقة على المخدرات ثم ان الصفات التي يطلع عليها بالرؤية ليست هي المقصودة فى النكاح فلا ضرر فى الجهل بها ، بخلاف الصفات التي تعلم بالرؤية فى البيع فانها المقصود فى البيع ، فيضر الجهل بها فيه[٢٩] .

ثالثا : ان خلو بيع الغائب عن الضرر غير مسلم اذ كونه مخفى النتيجة ، مستور العاقبة يجعله منطويا على غرر ، متضمنا للخطر ، فيكون احتمال الضرر فيه قويا غير بعيد .

رابعا : ان حديث (من اشترى ما لم يره) من رواته ابو بكر بن عبدالله بن ابى مريم ، وقد ضعف ابن ابى مريم بجهالة عدالته ، كما ان من رواته عمر بن ابراهيم ، وهو متروك الحديث .

كما ان خيار الرؤية لا يتعين ان يكون هو المراد من الخيار الوارد فى الحديث ، بل يحتمل ان يكون المراد ان المشترى بالخيار بين العقد على ما لم يره وترك العقد عليه ، لا بالخيار بين امضاء العقد

---

(٢٩) المرجع السابق ومغنى المحتاج (٢/٤٤) ونهاية المحتاج (٣/٨٨) وبحثنا خيار المجلس فى البيع المنشور فى مجلة كلية الامام الاعظم العدد الاول (ص/٢٦٦) .

بعد انعقاده وفسخه كما هو معنى خيار الرؤية[٣٠] .

خامسا : ان قول طلحة : « لي الخيار لانني اشتريت ما لم أره انما هو قول صحابي وكونه حجة مختلف فيه فلا يقوى على معارضة الاحاديث المعارضة له[٣١] .

وناقش المجيزون بيع الغائب والمثبتون لخيار الرؤية أدلة المنكرين بما يلي :

اولا : ان النهي عن بيع الغرر لا يتناول بيع الغائب . يتجلى لنا ذلك ببيان معنى لفظ (الغرر) اذ الغرر هو : ان يظهر البائع للمشترى ما ليس في الواقع ، فيعتمد المشتري على ما ظهر له ، ويبنى العقد عليه فيكون مغرورا بذلك ، ثم يتبين له خلافه ، فيتضرر به ، وبيع الغائب خلاف ذلك تماما ، ينبيء عن ذلك لفظ الغرر[٣٢] .

ثانيا : ان النهي عن بيع ما ليس عند الانسان لا يتناول بيع الغائب ، لانه ليس المراد بـ (ما ليس عند الانسان) ما لم يكن حاضرا مرئيا للمشترى ، بل المراد ما ليس ملكا للانسان ، ويدل على ذلك قصة الحديث ، فان حكيم بن حزام قال : قلت يارسول الله يأتيني الرجل ، فيسألني عن البيع ليس عندي ما ابيعه منه ثم ابتاعه من السوق . فقال : لا تبع ما ليس عندك[٣٣] ويدل على ذلك ايضا . انه لو باع عينا حاضرا عند العقد مرئيا للمشترى لكن البائع لم يكن مالكا له عند العقد ثم ملكه بعد ذلك لا يجوز هذا البيع بالاجماع ، وما ذلك الا لكون البائع غير مالك للمبيع ، والا فان المبيع حاضر مرئي للمشترى[٣٤] .

ثالثا : ان قياس بيع الغائب على بيع النوى في التمر واللبن في الضرع قياس

---

(٣٠) المغنى (٤/٧٤ وما بعدها) .
(٣١) المرجع السابق .
(٣٢) راجع فتح القدير لابن الهمام (١٣٨/٥) .
(٣٣) راجع المبسوط (٧٠/١٣) وفتح القدير والعناية (١٣٨/٥) .
(٣٤) قارن بالعناية للبابرتي (١٣٨/٥) .

مع الفارق ، وجه الفرق ان فى وجود المبيع وهو النوى واللبن احتمالا، فيحتمل انهما غير موجودين فى المقيس عليه ، بينما وجود المبيع فى المقيس وهو بيع الغائب محقق .

فالعلة فى فساد البيع فى النوى واللبن الغرر الذى ينجم عن احتمال عدم وجود المبيع ، وهذا الاحتمال يجعله كالبيع بلا مبيع فلا يصح ، ولكن هذه العلة لا توجد فى بيع الغائب لما ذكرنا من ان المبيع محقق الوجود وعدم اشتمال الغرر له ، فافترقا[٣٥] .

رابعا : ان قياس بيع الغائب على السلم قياس مع الفارق، وجه الفرق : ان العقد فى السلم يرد على الاوصاف ، لانه بيع دين والدين وصف فى الذمة، فاذا تراخى الوصف عن حالة العقد لا يبقى هناك شيء يرد عليه العقد ، فيبطل العقد لانعدام المعقود عليه ، بخلاف بيع الغائب فان العقد فيه يرد على العين لان المبيع عين وهو موجود حالة العقد ، فلا يرد العقد على معدوم فيصح ، فعلة ابطال السلم عند تراخى الوصف عن العقد هي انعدام المعقود عليه ، وهي لا توجد فى بيع الغائب فافترقا اضف الى ذلك ان جهالة الوصف فى السلم تفضى الى المنازعة المانعة من التسليم ، وجهالة هذا شأنها تفسد العقد ، وبيع الغائب خال عن مثل هذه الجهالة[٣٦] .

خامسا : ان قياس بيع الغائب على بيع الجنين في البطن واللبن فى الضرع قياس مع الفارق ، وجه الفرق ان الجنين فى البطن غير مستقل بل هو جزء من اجزاء الام ، فالمالية فيه مقصودة منعدمة ، وكذا بالنسبة للبن[٣٧] بخلاف الغائب فانه مستقل ليس جزءاً من شيء ، فالمالية فيه مقصودة موجودة ، فالعلة فى بطلان بيع الجنين واللبن هي انعدام

---

(٣٥) قارن بالمبسوط (١٣/٧٠) .
(٣٦) المرجع السابق .
(٣٧) المرجع السابق .

المالية فيهما مقصودا ولا توجد هذه العلة في بيع الغائب فافترقا •

موقفنا من خيار الرؤية

بعد ان عرضنا لخيار الرؤية ، واستعرضنا آراء العلماء حوله ، وذكرنا ادلة القائلين به ، والنافين له ، وتعرضنا للمناقشات التي دارت حولها ، يتطلب الامر - ونحن في صدد بيان الرأى الذى يظهر لنا رجحانه - ان نرجع الى تلك الجملة من الاعتراضات التي صوبت نحو الادلة لنرى مدى تأثيرها في الادلة ، وتأثر الادلة بهـا ، من حيث الاهتزاز او الصمـود • فبالنسبة للاعتراضات التي وجهها المنكرون لصحة بيع الغائب وخيار الرؤية الى ادلة المثبتين لهما • يظهر لنا انها لم تنل من الادلة باهتزاز ، بل تركت مجالا فسيحا لدفعها ، والجواب عنها ، وتتناول ذلك فيما يلي :

اولا : ان دعوى تخصيص الآية بحديث النهى عن الغرر والنهى عن بيع مـا ليس عند الانسان في حيز المنع ، لان من قضية التخصيص التعارض بين الدليلين الذين يخص احدهما الآخر بان يتناول الخاص والعام الشيء الذى يراد اخراجه بالخاص عن العام • غير ان كلا منهما يقتضي حكما بالنسبة له خلاف الحكم الذى يقتضيه الآخر كما هو معروف في اصول الفقه ، واذا رجعنا الى الآية وحديث النهى عن الغرر لا نرى تعارضا بينهما بالنسبة لبيع الغائب ، فعندما نجد الآية متناولة له بالاحلال ، نجد حديث النهى بمنأى عن تناوله كما بينا ذلك فيما سبق عند مناقشة حديث النهى عن الغرر ، ولهذا لا يتأتى تخصيص الآية بالحديث ، وكذلك الحال بالنسبة لحديث (لا تبع ما ليس عندك) اذ بينا ان المراد بما ليس عند الانسان ما ليس مملوكا له ، لا ما ليس مرئيا ، فلم يكن متناولا لبيع الغائب ، وبهذا تمنع دعوى تخصيصه للآية •فنخلص من هذا الى ان الآية ظلت متناولة لبيـع الغائب ، مفيدة جوازه حسـبما يظهر لنـا •

ثانيا : ان دعوى عدم صحة قياس البيع على النكاح غير مسلمة ، لان ذلك

القياس اعتمد على ان جهالة المعقود عليه تمنع صحة كل من العقدين ، فكما انه لو قال قائل : « بعت لك أحد أثوابى » لا يصح البيع ، كذلك لو قال قائل : « زوجتك احدى بناتي » لا يصح النكاح ، وهذا يدلنا على ان البيع والنكاح يتساويان في ان جهالة المعقود عليه تمنع من صحتهما

ثم ان عدم الرؤية لمالم يمنع من صحة النكاح دل ذلك على ان عدم الرؤية لا يورث جهالة ، فقيس عليه النكاح فى ذلك .

ومحضية المعاوضة في البيع ، وعدم محضيته في النكاح لا تؤثر فى ذلك كما ان عدم المحضية لا يخرج النكاح عن كونه عقد معاوضة فهما يتفقان فى اصل المعاوضة ، وان اختلفا فى التمحض او عدم التمحض لذلك ، والقياس جرى في الاصل لا فى صفته ،

والمشقة على المخدرات لاتعفى من الرؤية لو كانت مشروطة . ثم ان كثيرا من المبيعات رؤيتها اكثر مشقة من رؤية المرأة فى خدرها . ولو كانت المشقة تعفى من الرؤية ـ ان سلم ان هناك مشقة ـ لما أمر الرسول (ص) بعض اصحابه برؤية من يريدون التزوج منها . بينما ثبت ان الرسول (ص) كان يحثهم على الرؤية ويشجعهم عليها مبينا ان ذلك يؤدى الى توافق اكثر ، وانسجام اقوى .

واما فيما يتعلق بالصفات التي تعلم بالرؤية في النكاح فاننا لانعتقد انها أقل شأنا من الصفات التي تعلم بالرؤية فى البيع ، بل انها اكثر شأنا بالتأكيد يدلنا على ذلك مكانة الزواج وأهميته القصوى والعشرة الطويلة التي يقضيها الانسان مع من يعقد عليها .

فاذا كان عدم الرؤية فى النكاح رغم خطورته لا يفسد العقد فعدم ادائه الى الفساد فى البيع اولى .

ثالثا : ان انطواء بيع الغائب على الغرر فى حيز المنع لما تبين فيما سبق من تفسير الغرر بأنه غير بيع الغائب ، كما ان ثبوت الخيار للمشترى ينفي تضمنه للغرر ، ويبعد احتماله .

رابعا : ان وجود متروك الحديث ، ومن ضعف لجهالة عدالته فى سند الحديث لا ينفى ثبوته ، ولا سيما ان الحديث جاء من طرق اخرى خالية ممن ذكر من متروك الحديث والمضعف . منها رواية الحسن وسلمة بن المجبر ، وابن سيرين .

ومنها : رواية ابى حنيفة عن الهيثم عن محمد بن سيرين عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم(٣٨) .

واما تأويل الحديث بأن المراد بالخيار الوارد فيه . الخيار بين العقد على ما لم يره وترك العقد عليه . فانه تأويل لا يستسيغه اسلوب (الحديث) ويضيق به . لما يلى :

أ ـ ان حمل الخيار على ما ذكر يؤدى الى ان يكون (اشترى) مجازا عن المساومة التي تؤدى فى المستقبل الى الشراء ، لان خيار العقد على الشيء أو ترك العقد انما يتأتى قبل تحقق الشراء منه ، فيكون لفظ(اشترى) مجازا لا يصار اليه الا بعد تعذر الحقيقة لوجود القرينة المانعة منها ، والحديث خال عن مثل هذه القرينة ، فلا مبرر اذا لحمل الخيار على ما ذكر وارتكاب هذا المجاز .

ب ـ : ان فى حمل الخيار على ما ذكر الغاءاً لفائدة الحديث ، لانه من المسلم به ان الانسان بالخيار بين العقد على الشيء وعدم العقد عليه قبل ان يرتبط بعقد ، وهذا بديهي ، اذ لا عقد حينئذ يربطه بشيء ، فاذا حمل الخيار في الحديث على ما ذكر يكون الحديث مفيدا لحكم كان ثابتا قبل وروده فيخلو عن الفائدة ، وخلوه عن الفائدة باطل ، فيبطل مايؤدى اليه ، وهو حمل الخيارعلى الخيار بين العقد وتركه .

خامسا: ان دعوى كون قول طلحة قول صحابي وان كانت مسلمة الاان الاحتجاج به لاثبات المطلوب لم ينطلق من هذا القول فقط بل انبعث من انه حصل التحاكم الى جبير ، وان هذا التحاكم كان بمحضر من الصحابة ، ولما

(٣٨) المبسوط (٦٩/١٣) وفتح القدير (١٣٨/٥) .

حكم بالخيار لم ينكر احد من الصحابة ذلك فكان اجماعاً وهو حجة قوية(٣٩) .

اضف الى ذلك ان ما يفيده قول طلحة لاتعارضه الاحاديث لما ذكرنا من ان الاحاديث التي ذكرت مثل النهي عن بيع الغرر ، والنهى عن بيع ماليس عند الانسان ماتناولت بيع الغائب ، فتكون دعوى المعارضة غير مسلمة .

هذا وبدفع هذه الاعتراضات التي وجهت نحو ادلة المثبتين لصحة بيع الغائب وخيار الرؤية تظل تلك الادلة ناهضة للحجية مثبتة ما سيقت لاثباته من جواز بيع الغائب ، وثبوت خيار الرؤية .

واما بالنسبة للاعتراضات التي وجهت الى ادلة المنكرين لصحة بيع الغائب والنافين لخيار الرؤية ، فانها في اعتقادنا ، وحسب ما يظهر لنا اجوبة مقنعة خليقة بالتسليم بها .

ولهذا يبدو لنا رجحان الرأي القائل بثبوت خيار الرؤية ، ويعزز هذا الرجحان بالاضافة الى ما ذكرنا امور :

الاول : ان القول بخيار الرؤية يوسع كثيرا من نطاق التعامل ، اذ يتيح الفرصة لمن يروم بيع سلعته التي يملكها ان يبيعها في حالتي كونه حاضرة مرئية لمن يريد شرائها وقت العقد عليها ، او كونها غائبة لا يتمكن من احضارها ، وتمكين المشترى من رؤيتها في ذلك الوقت ، كما انه يجعل المجال واسعا امام من يقصد شراء شيء فيمكنه من الشراء فى كلتا الحالتين ، ولا يقيده بحالة دون حالة هذا التقيد الذى من شأنه أن يضيق كثيرا من نطاق التعامل .

الثاني : ان هذا القول فيه مصلحة تكمن فى ادراك المشترى حاجته اذ ربما تمس حاجته الى شراء شيء ، وهو غائب ، فمصلحته تقتضى جواز

---

(٣٩) راجع المبسوط (١٣/٧٠-٧١) وفتح القدير (٥/١٤٠) .

مثل هذا البيع ، اذ لو توقف الجواز على حضور ذلك الشيء ، ورؤية المشترى له ربما تفوت تلك المصلحة بذهاب المشترى واتيان شخص آخر رأى المبيع ، فيساومه فيه ويشتريه منه ، ولا تمس حاجته اليه فكان فى شرع هذا البيع محض مصلحة ، والشريعة الاسلامية تراعى مصالح الناس ، وتقوم على اساس توفير السعادة لهم[٤٠] .

الثالث : ان هذا البيع خال عن الضرر الذي يراعى عدم لحوقه بأحد العاقدين فى تشريع الاحكام مراعاة كاملة ، ويعار اهتماما بالغا ، لان الخيار مادام يثبت للمشترى فانه فى مأمن من لحوق الضرر به ، اذ بمقتضى هذا الخيار يتمكن من رد المبيع اذا لم يعجبه فاذا ضم هذا الى ما ذكر من تضمن هذا للمصلحة تطمئن النفس الى القول بجواز هذا البيع[٤١] .

الرابع : ان نقطة الارتكاز التي وضع المانعون ثقل قوتهم عليها فى الاستدلال لمنع هذا البيع هي الجهالة ، وهي منصبة نحو بعض اوصاف المبيع ، ومثلها لا يكون اكثر تأثيرا فى العقد من فوات بعض الاوصاف ، بل الفوات اكثر تأثيرا ، لان انعدام الشيء فوق انعدام العلم به فى التأثير ، يدل على ذلك ان عدم المعقود عليه يمنع جواز العقد ، والجهل بالمعقود عليه لا يمنع جوازه فى بعض المواضع ، وذلك مثل ما اذا باع قفيزا من صبرة طعام ، فانه مع وجود الجهل بالمعقود عليه يكون العقد صحيحا فيتبين من ذلك ان العدم اكثر تأثيرا من الجهل .

وانعدام بعض الاوصاف لا يمنع من جواز العقد فعدم منع عدم العلم ببعض الاوصاف من جواز العقد يكون بطريق اولى[٤٢] ثم ان الجهالة انما تفسد العقد اذا كانت مفضية الى المنازعة ، اما اذا لم

---

(٤٠) قارن بالاحكام فى اصول الاحكام للامدى (٣/٤١١) وفتح القدير (٥/١٣٨) .

(٤١) الروض النضير للسياغى (٣/٥١٢) .

(٤٢) قارن بالمبسوط (١٣/٦٩) .

تفض اليها فانها لا تؤثر فى جواز العقد ، ولـهذا جـاز بيع قفيز من الصبرة .

وكذلك جهالة الوصف فى المعاين المشار اليه لم تؤثر فى جواز البيع كما اذا اشترى ثوبا مشارا اليه مجهولا عدد ذرعانه فان هذا البيع يجوز رغم ما فيه من جهالة الوصف نظرا الى كون تلك الجهالة غـير مفضية الى المنازعة .

والجهل ببعض الاوصاف الناجم من عـدم الرؤية لا يفضى الى المنازعة بعد ان أثبتنا الخيار للمشترى ، لان المشترى اذا لم يوافقه المبيع بعد رؤيته له يرده[٤٣] .

الخامس : ما اخرجه البيهقى بسنده الى عبد الرزاق انبأنا معمر عن زهرة عن ابن المسيب قال : قال اصحاب النبي : وردنا ان عثمان وعبدالرحمن بن عوف تبايعا حتى تنظر ايهما اعظم جدا فى التجارة ، فاشترى عبدالرحمن من عثمان فرسـا بارض اخرى باربعين الف درهم او نحو ذلـك ان ادركتها الصفقة وهي سالمة ، ثم اجاز قليلا ، فرجع فقال : ازيدك ستة آلاف درهم ان وجدها رسولى سالمة ، فقال : نعم ، فوجدهـا رسـول عبدالرحمن قد هلكت فخرج منها بشرطه الآخر ، فوقوع البيع لما كان غائبا عنهم بمحضر من الصحابة ولا نكير من ايهم دليل جوازه[٤٤] .

السادس ان الحجة المثبتة لخيار الرؤية لم تقتصر على دليل واحد ، بل حوت ادلة تعاضد بعضها بالبعض الآخر .

فبالاضافة الى نصوصية حديث : « من اشترى ما لم يره الخ » فى خيار الرؤية وصراحته فيه ، فانه تعاضد بقصة عثمـان وطلحـة ، وتحكيمهما جبيرا فى المسـألة ، هـذه القصة التي تدل هي الاخرى بوضوح على ثبوت خيار الرؤية ، لان قول طلحة : « لى الخيار لانى

(٤٣) المرجع السابق ، والهداية مع العناية وفتح القدير (٥/١٣٨ـ١٣٩) .
(٤٤) الروض النضير للسياغى (٣/٥١١) .

اشتريت ما لم أره » بغض النظر عن كونه حجة او غير حجة في حد ذاته باعتباره قول صحابي ان هذا القول لا يصدر منه لو لم يكن على علم بما يؤيد ذلك من سنة الرسول (ص))) اذ الذي يتضح لنا ان هذا القول لم يصدر منه اجتهادا •

وحتى قول عثمان : ـ وهو البائع : « لي الخيار لاني بعت ما لم أره » يمكن ان يلتمس منه الاحتجاج على ثبوت خيار الرؤية للمشتري • و لو ان عثمان لم يثبت له الخيار نتيجة للتحاكم وحكم جبير نظرا لكونه بائعا ، لان هذا القول ان دل على شيء فانما يدل على اشتهار جواز بيع الغائب ، وتأثير عدم الرؤية في ثبوت الخيار بافضائه اليه ، بحيث يتعامل كبار الصحابة في المجتمع الاسلامي كعثمان وطلحة ببيع ما ليس مرئيا لهم ، وهم مطمئنون الى صحة تعاملهم هذا ، ويثبتون الخيار نتيجة عدم رؤية المبيع بكل ثقة واطمئنان ، بحيث يتبادر الى الاذهان ان ذلك من مسلمات الشريعة •

فاذا اضيف الى ذلك ما ذكرنا من حصول الاجماع السكوتي على حكم جبير لايبقى لدينا ادنى تردد في الميل الى التسليم بهذا الدليل كحجة لاثبات خيار الرؤية •

ولهذا • فاذا صح لنا ان نختار رأيا من هذين الرأيين فاننا نميل الى الرأي القائل بجواز بيع الغائب وثبوت خيار الرؤية •

لمن يثبت خيار الرؤية

يثبت خيار الرؤية للمشتري للحديث آنف الذكر « من اشترى ما لم يره الخ » حيث انه علق الخيار بالشراء وهو يتحقق من المشتري ، وكذلك قضاء جبير بن مطعم بالخيار لطلحة لما كان مشتريا ما لم يره يدل على ذلك(٤٥) •

(٤٥) راجع المبسوط (١٣/٦٩) والهداية (٥/١٣٨) •

ولان تمام رضا العاقد باعتبار علمه بما يدخل في ملكه[٤٦] وما كان طريق العلم به الرؤية هو المبيع ، وهو يدخل في ملك المشترى ، فلا بد من تمام رضاه به برؤيته ، فيثبت له خيار الرؤية .

واما البائع ما لم يره بأن ورث مثلا عينا في بلد بعيد فلم يتمكن من رؤيتها قبل بيعها ففي ثبوت الخيار له قولان :

القول الاول : ليس له الخيار . واليه ذهب جمهور القائلين بخيار الرؤية[٤٧].

القول الثاني : له الخيار . وكان هذا قول ابى حنيفة اولاً ثم رجع عنه ، وهو رواية ثانية في مذهب احمد[٤٨] .

حجة القـول الاول

استدل القائلون بعدم ثبوت خيار الرؤية للبائع بما يلي :

اولا : حديث : « من اشترى ما لم يره الخ » وجه الاستدلال ان الحديث علق الخيار بالشراء فلا يثبت دونه[٤٩] والبائع لم يتحقق منه الشراء المعلق به الخيار فلا يثبت له .

ايـراد ودفعـه :

اعترض على هذا الاستدلال . بانه احتجاج بمفهوم الشرط[٥٠] اذ حاصل هذا الاستدلال هو نفي الحكم وهو ثبوت خيار الرؤية لانتفاء الشرط وهو الشراء[٥١] ذلك ان الحكم وهو ثبوت خيار الرؤية علق بشرط وهو الشراء فلما كان الشرط منتفيا في البائع لعدم وجود الشراء منه انتفى الحكم ايضا ، فلم يثبت له الخيار ، والقائلون بخيار الرؤية وهم الحنفية لايحتجون

---

(٤٦) انظر الهداية وفتح القدير (٥/١٤٠) .

(٤٧) المرجع السابق .

(٤٨) المغنى لابن قدامة (٤/٧٤) .

(٤٩) الهداية (٥/١٤٠) واللباب في شرح الكتاب للميداني (١/٢٥١) .

(٥٠) فتح القدير (٥/١٤٠) .

(٥١)

بمفهوم الشرط لعدم اعتباره حجة عندهم(٥٢) ٠

ويدفع هذا الاعتراض ٠

بأن الاستدلال بالحديث لا يأتي من جهة الاحتجاج بمفهوم الشرط ، وانما يتأتى من جهة ان الحديث اخرج المشترى من مقتضى القياس باثبات الخيار له ولم يتعرض للبائع فبقي على مقتضاه ، ذلك ان القياس يقتضى عدم ثبوت الخيار لاى من البائع والمشترى(٥٣) ، اذ الاصل لزوم البيع بعد الايجاب والقبول دون التوقف على شيء آخر كالخيار ، فتوقيفه على خيار الرؤية خلاف مقتضى القياس ، وقد ثبت الخيار للمشترى بالنص على خلاف القياس ، وما ثبت على خلاف القياس يقتصر فيه ، على مورد النص ، ومورد النص هو المشترى دون البائع ، فبقى البائع على مقتضى القياس القاضى بعدم الخيار له ، فعلاقة النص بالبائع هو عدم التعرض للبائع ، وابقاؤه على مقتضى القياس ، وعدم اخراجه منه بالنص عليه ، ومن هنا يتأتى الاستدلال ٠

ثانيا : ان جبير بن مطعم (رض) لم يقض لعثمان (رض) بالخيار حين طلب ذلك كما ذكرنافى قصة التحاكم اليه ٠

ثالثا : ان ما يدخل فى ملك البائع هو الثمن ، وتمام رضاه باعتبار علمه بما يدخل فى ملكه ، وطريق علمه بالثمن التسمية لا الرؤية ، وقد حصلت التسمية فلا يثبت له خيار الرؤية(٥٤) ٠

حجة القول الثاني

استدل القائلون بثبوت خيا الرؤية للبائع ايضا بما يلي :

اولا : ان لزوم العقد انما يتأتى بتمام الرضا بزوال المعقود عليه عن ملك العاقد ، وثبوته فيه ، وتمام الرضا انما يتحقق بالعلم بأوصاف المعقود

---

(٥٢)

(٥٣) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/١١٢) ٠

(٥٤) قارن بالمبسوط (١٣/٧١) ٠

عليه ، وذلك العلم انما يتحقق بالرؤية ، والبائع لما لم يره لم يتحقق منه تمام الرضا لجهله باوصاف المبيع نظرا لعدم رؤيته فلم يكن راضيا بزوال المبيع عن ملكه ، فاشبه المشترى فى عدم تمام الرضا فيثبت له الخيار كما ثبت للمشترى (٥٥) .

ثانيا : قياس خيار الرؤية على خيار العيب وخيار الشرط ، ذلك ان خيار العيب يثبت للبائع ايضا ، فانه اذا وجد الثمن زيوفا يكون بالخيار ان شاء امضى العقد وان شاء رده ، وكذلك خيار الشرط يثبت للبائع اذا اشترط الخيار لنفسه كما يثبت للمشترى ،

وخيار الرؤية خيار مثلهما فيثبت للبائع كما يثبت للمشتري قياسا عليهما(٥٦) .

الرأى الراجح

والذى يظهر رجحانه من الرأيين هو الرأى الاول بعدم ثبوت الخيار للبائع ، ويرجحه أمور :

الأول : قوة ادلته ، ووضوحها فى الدلالة على عدم ثبوت خيار الرؤية للبائع ، وكونها صريحة فى ذلك ، كما يتبين ذلك بالرجوع الى تلك الادلة ، وامعان النظر فى وجه دلالتها على النحو الذى مر بيانه عند سوقها .

الثاني : ان ما سيق من الادلة لاثبات خيار الرؤية للبائع يمكن الاجابة عنها بما يفقد حجتها .

أما الدليل الاول ، فانه يتلخص في قياس البائع على المشتري وهو لا ينهض حجة لاثبات ما سيق له لأنه قياس مع الفارق ، وجه الفرق ، ان علة ثبوت الخيار للمشترىهي فوات وصف مرغوب فيه ، فهو حين يرد المبيع يرده على اساس انه كان يظن المبيع خيرا مما ظهر

---

(٥٥) قارن بالهداية وفتح القدير (٥/ ١٤٠) .
(٥٦) المرجع السابق .

له بالرؤية ، فكان بمنزلة من اشترى شيئا على انه جيد فاذا هو ردىء، ومن كان كذلك فله الخيار .

وهذه العلة لا توجد بالنسبة للبائع ، اذ هو كان يظن المبيع ادون مما ظهر بالرؤية ، فكان بمنزلة من باع شيئا على انه ردىء فاذا هو جيد ، ومن كان كذلك لا يثبت له الخيار اذ لم يتحقق بالنسبة له فوات وصف مرغوب فيه الذى هو العلة في ثبوت الخيار ، فتبين من ذلك ان العلة وجدت فى المقيس عليه دون المقيس فافترقا[57] ثم ان البائع يختلف عن المشترى في انه اكثر تمكنا من المشترى فى رؤية المبيع لان المعتاد كون المبيع في يده ، وحتى اذا لم يكن في يده ، فانه يستطيع رؤيته قبل بيعه بكل سهولة ويسر . فعدم رؤيته يكون بتقصير منه فلا داعى لاثبات الخيار له ، فكانه هو الذى اسقط حقه فى الرؤية، بخلاف المشترى الذى لا يكون المبيع عادة في يده فلا يعزى عدم رؤيته الى تقصير منه[58] واما الدليل الثاني : فابسط ما يجاب به عنه هو ان الاصل وهو خيار الشرط وخيار العيب معدول عن القياس لان القياس يقتضى لزوم العقد دون التوقف على اى من الخيارين كما ذكرنا وما عدل به عن القياس لا يقاس عليه ، فلا يصح قياس خيار الرؤية عليهما ثم ان الاجماع حصل على عدم الخيار للبائع كما فى تحكيم جبير ، فيكون هذا القياس مخالفا للاجماع وذلك باطل[59] .

سبب ثبوته :

وسبب ثبوت خيار الرؤية للمشترى عدم رؤية المبيع حين العقد وقبله[60] ولا يعفى المشترى من هذا الخيار وصف المبيع له ووجدانه اياه

---

(٥٧) راجع بدائع الصنائع للكاسانى (٥/٢٩٢) .

(٥٨) انظر مصادر الحق فى الفقه الاسلامى للاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهورى (٤/٢٥١) .

(٥٩) العداية للبابرتى (٥/١٤٠) .

(٦٠) قارن بمختصر احكام المعاملات للاستاذ الشيخ على الخفيف (ص/١٤٨) .

على الصفة فهو ثابت له ما دامت الرؤية لم تتحقق منه سواء وصف له المبيع أم لم يوصف وسواء وجده على الصفة فيحالة الوصف او لم يجده كذلك• اذ ان حديث « من اشترى ما لم يره الخ » علق الخيار على عدم الرؤية ، والمعلق عليه متحقق في جميع هذه الحالات • فينبغي ان يثبت المعلق فيها ايضا • فمن الواضح ان المشترى ان رأى المبيع عند العقد لم يثبت له خيار الرؤية لان المعلق عليه وهو عدم الرؤية لم يتحقق فلا يثبت المعلق وهو الخيار •

وان كان المشترى قد رأى المبيع قبل العقد ثم اشتراه بعد مدة لا يثبت له الخيار ولكن عدم ثبوته منوط بأمرين :

الأول : ان يعلم المشترى عند العقد ان هذا المبيع هو الذى رآه قبل العقد

الثاني : ان يكون المبيع عند العقد على الصفة التي كان عليها عند رؤية المشترى له قبل العقد[٦١] •

فاذا توفر هذان الامران لايثبت الخيار للمشترى لدليلين :

احدهما : ان حديث « من اشترى ما لم يره الخ » علق الخيار على عدم الرؤية ، والمشترى فيما نحن فيه تحققت منه الرؤية فلا يتناوله الحديث ، والرؤية التي تنفى الخيار لا تتقيد بما تكون عند العقد لان الحديث مطلق يتناول الرؤية سواء كانت عند العقد أو قبله[٦٢] •

ثانيهما : لو ثبت الخيار للمشترى في هذه الحالة لزم الجمع بين المتنافيين ذلك ان المشترى حصل له العلم بأوصاف المبيع بالرؤية السابقة وثبوت الخيار معناه ان المشترى لم يحصل له العلم بأوصاف المبيع ، اذ ان الخيار يثبت بفوات العلم بأوصاف المبيع[٦٣] ، فكان الخيار منافيا للعلم

(٦١) راجع بداية المجتهد لابن رشد (٢/ ٩٤) والقوانين الفقهية لابن جزى (ص/٢٥٦) وحاشية الدسوقى على الشرح الكبير للدردير (٣/ ٢٤ـ٢٥) •

(٦٢) راجع فتح القدير (٥/ ١٤٩) •

(٦٣) قارن بالعناية للبابرتي (٥/ ١٤٩) •

بالاوصاف فيكون الجمع بين الرؤية السابقة المعلمة باوصاف المبيع ، والخيار الثابت بعدم العلم باوصاف المبيع جمعا بين المتنافيين ، وذلك باطل ، فما يؤدي اليه وهو ثبوت الخيار مع الرؤية السابقة يكون باطلا ايضا ، فيثبت المطلوب وهو عدم ثبوت الخيار في هذه الحالة .

هذا . واذا فقدت الرؤية السابقة أحد هذين الامرين ، فانها لا تكون نافية لخيار الرؤية ، بل يثبت الخيار معها .

أما بالنسبة للامر الاول ، فلأن المشترى اذا كان لا يعلم عند العقد ان المبيع هو الذى رآه من قبل ، لا يتحقق رضاه به لعدم ما يوجب الحكم عليه بالرضا(٦٤) لان الرضا بالشيء يترتب على العلم به ، وحيث لم يعلم المشتري ان المبيع مرئيه لم يرض به ، فثبت له الخيار .

واما بالنسبة للامر الثاني : فلأن المبيع اذا تغير عند العقد عن الصفة التي كان عليها عندما رآه المشترى قبل العقد فان الرؤية السابقة لا تقع معلمة بأوصاف المبيع(٦٥) لان المقصود من الرؤية هو ان تعلم باوصاف المبيع عند العقد ، ولما كان المبيع متغيرا عن الصفة التي كان عليها فان الرؤية السابقة وقعت معلمة بأوصاف المبيع قبل العقد لا عنده ، فاصبح وجود الرؤية السابقة بالنسبة للاعلام بأوصاف المبيع عند العقد وعدمها سواء ، واصبح المشترى جاهلا باوصاف المبيع ، فيثبت له خيار الرؤية .

شــروطه

يشترط لثبوت خيار الرؤية في البيع أمران :

الاول : ان يكون المبيع مما يتعين بالتعيين كالدار والثوب وغيرهما مما يكون عينا مشخصة ، لان من مقتضى الخيار جواز فسخ البيع وهو يعتمد على رد المبيع ، والمبيع انما يتأتى رده اذا كان متعينا بالتعيين لان الفسخ يرد على ما ملك بالعقد ، والذى يملك بالعقد هو ما يتعين بالتعيين ،

---

(٦٤) راجع الهداية وفتح القدير (٥/١٤٩) .
(٦٥) المراجع السابقة .

والتعيين ضروري لجعل الرد مفيدا ، اذ به تنتفى المطالبة بمثله ، فينفسخ العقد برده ،

أما اذا كان المبيع مما لا يتعين بالتعيين فان العقد لا ينفسخ برده لانه لم يتعين للعقد فلا يتعين للفسخ ، اذ المتعين للفسخ هو ما تعين المعقد ، وحينئذ يبقى العقد بعد رد المبيع ، وقيامه يثبت للمشترى حق المطالبة بمثل المبيع المردود ، فاذا قبض مثل المبيع يستطيع ان يرده ايضا لعدم تعين ذلك المثل بالعقد ويطالب بمثل آخر وهكذا يستطيع ان يكرر عملية الرد والمطالبة بالمثل دون ان يكون هناك حد يقف عنده ، وحينئذ يخلو الرد من الفائدة[٦٦] .

هذا . وهذا الشرط يقتضى عدم ثبوت خيار الرؤية فيما اذا كان المبيع دينا موصوفا فى الذمة كما فى السلم ، ووجه ذلك بان المقصود هو تحقق رضا المشترى بالمبيع ، وقد نيط رضاه به فى بيع الدين بالوصف ، فيتحقق ذلك الرضا بتحقق الوصف فينتفى المقتضى لثبوت الخيار .

أما اذا كان المبيع عينا معينة فان رضا المشترى بالمبيع يتحقق بتمام علمه به . وهو انما يتأتى بالرؤية لابالوصف، اذ بالرؤية يحصل الاطلاع على دقائق فى المبيع يقصر الوصف عن تحصيله[٦٧] .

الثاني : رؤية المشترى للمبيع فعند رؤيته يثبت له الخيار كما افاد ذلك حديث « من اشترى ما لم يره » ولا يثبت له قبل الرؤية .

هذا ولا نرى ادراج عدم الرؤية ضمن الشروط لما بينا انه السبب فى ثبوت الخيار .

تحقق الرؤية

ذكرنا ان المراد من الرؤية هو العلم بالمقصود الذى هو اعم من

---

(٦٦) راجع بدائع الصنائع للكاسدنى (٢٩٢/٥) .
(٦٧) راجع العناية (١٤٠/٥) .

الابصار والنظر بالعين ، فيتحقق اذاً بما يتحقق به العلم بالمقصود من المبيع ، وذلك بالنسبة الى كل شيء بما يناسبه ، فان كان المبيع من المرئيات يتحقق العلم به بالابصار والنظر بالعين ، وان كان من المشمومات كالروائح يتحقق بالشم ، وان كان من المطعومات يتحقق بالذوق ، وان كان من الملموسات التي لا يمكن الاطلاع على المقصود منها الا باللمس يتحقق العلم به باللمس وهكذا[68] .

ثم ان كان المبيع من المرئيات لا يشترط رؤية جميع المبيع بل يكتفى برؤية ما يدل على العلم بالمقصود ، لان رؤية الجميع قد تتعذر . فمثلا فى المبيع الذى يعرض بالنموذج كالحبوب والزيوت وغيرهما من المثليات يكتفى برؤية النموذج وبرؤيته تعتبر الرؤية متحققة[69] .

أثر خيــار الرؤية

يترتب على ثبوت خيار الرؤية عدم تمام حكم البيع ، ويراد بذلك عدم كونه باتا لان تمام الحكم وكونه باتا يتحقق بانقطاع السبيل الى فسخ البيع ، وما دام الخيار قائما فانه يمنح المشترى حق فسخ البيع فيمنع من تمام حكمه[*] .

وقتــه

يبتدىء ثبوت خيـار الرؤيـة من وقت رؤيـة المشترى المبيع ، لان حديث « من اشترى ما لم يره » علق الخيار بالرؤية فيثبت عندها ، لان المعلق انما يثبت عند وجود المعلق به . ولا يثبت الخيار قبل الرؤية لان المعلق بالشيء لا يثبت قبله ، حتى لا يلزم وجود المعلق المشروط قبل وجود الشرط المعلق به ،

ولهذا لا يكون للمشترى ان يتنازل عن خيار الرؤية ويسقطه قبل

---

(٦٨) راجع الهداية وفتح القدير (١٣٨/٥) ومختصر احكام المعاملات (ص/١٤٩) .

(٦٩) انظر مواهب الجليل للحطاب (٢٩٣/٤) .

رؤية المبيع بان يقول رضيت أو امضيت العقد قبلها لان النص اثبته عندها فلو صح اسقاطه قبلها ولزم البيع بذلك لزم من ذلك ابطال النص وذلك باطل فما يؤدي اليه باطل أيضا [٧٠] .

ثم ان اسقاط الشيء فرع لثبوته فلا يتأتى الاسقاط قبل الثبوت ، وخيار الرؤية عدم قبل رؤية المبيع لثبوته عندها ، فلا يتحقق اسقاطه قبلها نظرا لعدم وجوده آنذاك [٧١] .

ولهذا فان المشترى لو اسقط خياره قبل الرؤية فان له الخيار عندها . واما ثبوت حق الفسخ للمشترى قبل الرؤية بناء على الرأى القائل بذلك فانه لا يثبت له بحكم الخيار وانه من نتائج ثبوته ، بل يثبت بحكم ان العقد غير لازم حيث لم يقع العقد منبرما فجاز للمشترى فسخه [٧٢] .

واما بالنسبة لنهاية خيار الرؤية فالراجح من مذهب الحنفية انه ليس له وقت ينتهي بانتهائه ، بل يبقى الى ان يوجد ما يبطله [٧٣] .

وذهب بعض العلماء الى انه موقت بقدر ما يتمكن فيه المشتري من فسخ البيع بعد رؤيته للمبيع ، لان الخيار علق بالاطلاع على المبيع ، فاذا اطلع على حال المبيع ، ولم يفسخ البيع بعد التمكن من الفسخ دل ذلك على رضاه به ، وعزمه على امضائه ، وبناء على هذا الرأى فان وقت التمكن من الفسخ بعد الرؤية اذا مضى ولم يفسخ المشترى البيع سقط خياره وانتهى . مثله فى ذلك مثل الرد بالعيب ، فان المشترى اذا اطلع على عيب فى المبيع ، ولم يرده بعد تمكنه من ذلك دل على رضاه بالمبيع وسقط حقه فى الرد بالعيب .

وجه الرأى القائل بعدم التوقيت وجهة نظرهم بان الخيار ثبت حكما لانعدام الرضا فيبقى الى ان يوجد ما يبطل عدم الرضا ، كى يسقط بوجود

(٧٠) راجع العناية (١٣٩/٥) .
(٧١) الهداية مع فتح القدير (١٣٩/٥) .
(٧٢) المرجع السابق .
(٧٣) راجع الكتاب شرح الكتاب للميداني (٢٥١/١) .

الرضا ما ثبت لانعدامه[٧٤] .

ما يسقط خيار الرؤية

ينقسم ما يسقط خيار الرؤية الى قسمين ، قسم يسقطه قبل الرؤية وبعدها وقسم يسقطه بعد الرؤية .

القسم الاول : وهو ما يسقط خيار الرؤية قبل الرؤية وبعدها يشمل ما يلي :

١ ـ تصرف المشترى فى المبيع تصرفا يوجب حقا للغير ، كبيع المشترى الذى لم ير ما اشتراه المبيع لشخص آخر بيعا باتا ، اور هنه ، او اجارته او هبته مع التسليم ، أو نحو ذلك من التصرفات التي يوجب حقا للغير ، لان هذه التصرفات تعتمد الملك ، وملك المشترى الذى لم ير ما اشتراه قائم فى المبيع ، اذ يثبت الملك للمشترى فى المبيع مع قيام خيار الرؤية ، نظرا الى ان خيار الرؤية لا يمنع انعقاد العقد صحيحا بل لا يمنع نفاذه[٧٥] .

فصادفت هذه التصرفات المحل ، والمفروض انها صادرة من اهلها ، فتكون نافذة ، وبعد نفوذها لا تقبل الفسخ ، واذا تعذر فسخ تلك التصيرفات يتعذر فسخ البيع الذى يعتمد فسخه على فسخ تلك التصرفات ضرورة واذا تعذر فسخه يسقط الخيار[٧٦] .

ثم ان هذه التصرفات رتبت حقا لغير المشترى ، وهو المشترى الثاني والمرتهن ، والمستأجر ، والموهوب له ، وفسخ البيع يبطل حقوق هؤلاء وابطال حقهم باطل ، فيبطل فسخ البيع ايضا ، واذا بطل سقط الخيار وسقوط الخيار بهذه التصرفات قبل الرؤية لا يضير قوله (ص): له الخيار اذا رآه ، لانها موجبات شرعية اوجبت عدم الخيار،

---

(٧٤) انظر الهداية مع فتح القدير (١٣٩/٥) .
(٧٥) راجع فتح القدير مع الهداية (١٤١/٥) .
(٧٦) فتح القدير والعناية (١٤١/٥) .

فيتقيد هذا القول بما اذا لم يوجب بموجب شرعي عدمه[٧٧] •

٢ ـ تعيب المبيع فى يد المشترى •

لان بتعيب المبيع يمتنع رده بالفسخ ، لان الفسخ ارجاع المبيع الى البائع كما استلمه المشترى منه ، والتعيب يمنع من ذلك ، لان المشترى استلمه سليما ؛ واذا رده بعد التعيب يرده معيبا ، فلم يكن المشترى مسلما اياه كما استلمه ، فلا يجوز ، فيلزم العقد عندئذ ، ويسقط الخيار[٧٨] •

٣ ـ امتناع رد بعض المبيع بهلاك أو بعيب او نحو ذلك •

لان المشترى اذا رد في هذه الحالة فانما يرد البعض الذى لم يهلك أو الذى لم يتعيب من المبيع ، نظرا لامتناع الرد فى البعض لما ذكرنا ، وحينئذ تتفرق الصفقة على البائع فيتضرر ، وتفرق الصفقة قبل تمام البيع لا يجوز ، ونظرا الى ان خيار الرؤية يمنع من تمام البيع كما ذكرنا ، يكون هذا التفرق قبل التمام فلا يجوز •

فالمشترى اذا رد المبيع بخيار الرؤية فاما ان يرده كله او يرضى به كله لان خيار الرؤية لا يثبت فى البعض[٧٩] ، فيسقط بتعذر الرد فى البعض ومن الجدير بالاشارة الى ان هلاك المبيع كله يسقط خيار الرؤية لان الهلاك لا يخلو من عيب تقدمه ، وبذلك العيب ينبرم العقد فحينما يهلك المبيع يهلك وقد انبرم العقد ، ثم ان الفسخ يكون برد المبيع والمبيع لم يبق حتى يرد فيلزم المشترى الثمن لا القيمة •

٤ ـ موت المشترى •

لان بموته يتعذر الخيار منه ، لان الخيار ارادة ومشيئة ، ولا تتصور الارادة من الميت ، فيسقط خياره ، ولا ينتقل الى ورثته لانه وصف للمتعاقد يختص بشخصه ، وانه عرض والعرض لا يقبل الانتقال ،

---

(٧٧) فتح القدير (٥/١٤١) •

(٧٨) الهداية وفتح القدير (٥/١٥٩) •

(٧٩) مختصر احكام المعاملات (ص/١٥٢) •

والارث انما يكون فيما يقبل الانتقال كالاعيان مثلا ولا يجرى فيما لا يقبله كالاوصاف والاعراض التي منها خيار الرؤية[٨٠] .

٥ ـ زيادة المبيع في يد المشترى زيادة تمنع رد المبيع كصبغ الثوب أو خياطته مثلا لان المشترى ان اراد فسخ البيع بخيار الرؤية . فاما ان يرد المبيع بدون الزيادة ، أو برده معها ، ولا سبيل الى الاول لان الزيادة كالصبغ أو الخياطة لا تنفك عن الاصل الذى هو الثوب ، فلا يتمكن المشترى من رد الاصل دون الزيادة ، ولا سبيل له الى الثاني ايضا ، لان الفسخ يرد على المبيع لانه رفع ما كان من البيع ، والزيادة ليست مبيعة اذ لم تكن موجودة وقت البيع فلم تدخل فى البيع ، فلو رد المبيع مع الزيادة لزم الربا لان البائع حينئذ يكون قد استحق الزيادة فى عقد المعاوضة وهو البيع بلا مقابل[٨١] فلم يتمكن المشترى من الفسخ فى الحالتين فيسقط خياره .

القسم الثاني : وهو ما يسقط خيار الرؤية بعد الرؤية لا قبلها يشمل ما يلي :

١ ـ قول يدل على رضا المشترى بالمبيع كأن يقول رضيت بالمبيع ، أو اجزت البيع أو امضيته ، ونحو ذلك ، لان مثل هذا يدل على الرضا بالبيع صراحة . وبه يسقط الخيار .

٢ ـ تصرف المشترى في المبيع تصرفا لا يوجب حقا للغير ولكنه يدل على الرضا كبيعه المبيع مع اشتراط الخيار لنفسه ، أو هبته مع عدم التسليم ، أو مساومته فيه غيره ، او غير ذلك مما يدل على ان المشترى يريد استبقاء المبيع في ملكه ،

لان هذه التصرفات تدل على الرضا وتضمنه ، فيسقط بها الخيار .

---

(٨٠) قارن بالهداية وفتح القدير (٥/١٢٥) وبحثنا خيار المجلس (ص/٢٨٥) .

(٨١) راجع العناية مع فتح القدير (٥/١٦٠) .

٣ ـ فعل يتصل بالمبيع ، كأن ينتفع المشترى بالمبيع بوجه من وجوه الانتفاع أو يعرضه للبيع ، أو يقبضه بعد رؤيته ، او نحو ذلك .

لان مثل هذه الافعال يدل على الرضا وبه يسقط الخيار بعد الرؤية .

٤ ـ طلب المشترى الاخذ بالشفعة بسببه.

لان طلبه الشفعة بسبب المبيع يدل على الرضا[٨٢] .

والله اعلم بالصواب .

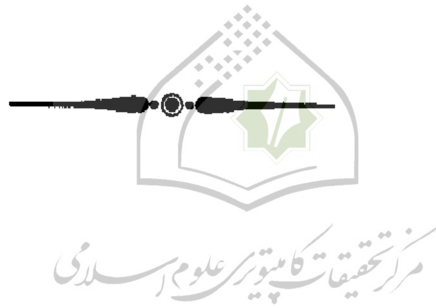


(٨٢) راجع الهداية وفتح القدير والعناية (٥/١٤١) وبدائع الصنائع (٥/٢٩٥) ومصادر الحق (٤/٢٥٥ ـ ٢٥٨) ومختصر احكـام المعاملات (ص/١٥٢ ـ ١٥٣) .

مصادر البحث

١ ـ أنوار التنزيل واسرار التاويل للبيضاوى .
٢ ـ اعانة الطالبين للبكرى .
٣ ـ الاحكام في اصول الاحكام للآمدى .
٤ ـ بدائع الصنائع للكاسانى .
٥ ـ بداية المجتهد لابن رشد .
٦ ـ تبيين الحقائق للزيلعى .
٧ ـ التلويح على التوضيح لصدر الشريعة .
٨ ـ الجوهرة النيرة للحدادى العبادى .
٩ ـ حاشية الشرح الكبير للدسوقي .
١٠ـ خيار المجلس في البيع للدكتور عمر عبدالعزيز .
١١ـ رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين .
١٢ـ الروض النضير للسياغى .
١٣ـ شرح الوقاية لصدر الشريعة .
١٤ـ الشرح الكبير للدردير .
١٥ـ العناية للبابرتى .
١٦ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للكنوى الانصارى .
١٧ـ فتح القدير لابن الهمام .
١٨ـ القاموس المحيط لفيروز آبادى .
١٩ـ القوانين الفقهية لابن جزي .
٢٠ـ كشف الحقائق للشيخ عبدالحكيم الافغانى .
٢١ـ لسان العرب لابن منظور .
٢٢ـ اللباب فى شرح الكتاب للميدانى .
٢٣ـ مطالب اولى النهى مع غاية المنتهى للسيوطى الرحيبانى .
٢٤ـ مسلم الثبوت .
٢٥ـ مختصر احكام المعاملات للشيخ على الخفيف .
٢٦ـ المبسوط للسرخسى .
٢٧ـ مختصر القدورى .
٢٨ـ المهذب للشيرازى .
٢٩ـ مغنى المحتاج للشربينى .
٣٠ـ المغنى لابن قدامة .
٣١ـ مصادر الحق فى الفقه الاسلامى للسنهورى .

٣٢ـ مختصر خليل للشيخ خليل ·
٣٣ـ مواهب الجليل للحطاب ·
٣٤ـ نهاية المحتاج للرملى ·
٣٥ـ نصب الراية في تخريج بعض احاديث الهداية للزيلعى ·
٣٦ـ نيل الاوطار للشوكانى ·
٣٧ـ الوقاية لتاج الشريعة ·
٣٨ـ الهداية للمرغينانى ·



التوازن الاجتماعي في ضوء الكتاب والسنة

الدكتور محمد السيد ندا

رئيس قسم الحديث بجامعة الازهر
والمعار لكلية الامام الاعظم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين : سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

(أما بعد)

فهذا قبس من نور الشريعة الاسلاميّة (الغرّاء) ينير الطريق الى حل مشكلة من أبرز المشاكل التي تواجه العالم فى هذا العصر ، وهي : مشكلة التوازن الاجتماعي وآثارها فى اضطراب العلاقات بين الدول ، والصراع بين الطبقات .

قبسته من مِشْكَاتَيْ كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وهما ينبوعا هذه الشريعة الخالدة ، وهدى السلف الصالح رضى الله عنهم ، وهو الذي يساعد على فهمها والوقوف على أسرارها ، وجعلته موضوع البحث فى هذه المجلة الرشيدة تقديراً لرسالتها السامية وجهود المشرفين عليها ، وجهود الحكومة العراقية الصادقة فى مجال : التنمية ، والاصلاح الاجتماعي .

والذى دعاني الى خَوْضِ هذا الموضوع ما تنادى به حالة العالم اليوم من وجوب الاسراع فى حل هذه المشكلة التي لا تفتأ تهدد العالم بالدمار من وقت لآخر ، واضطراب آراء الفلاسفة والمفكرين فى حلها ، وعجزهم عن الوصول بشأنها الى حل عادل يحفظ التوازن ، ويكفل السلام والاستقرار ،

وإيماني فوق هذا كله بأنه لا علاج لها ولا لغيرها من المشاكل التي تواجه الناس في حياتهم ، أيًّا كان نوعها ، الا في الدين الاسلامي الحنيف : فهو العلاج لكل مشكلة ، والدواء لكل نازلة ، والملاذ عند الشدة ، والسراج في ظلمات الحيرة ، وكل محاولة في هذا الصدد لا تستند الى تعاليمه ، ولا تعتمد على الاستئناس بنوره مصيرها الى الفشل ، وفي لجة البحر ما يغني عن الوشل[1] ، والادلة على هذا كثيرة :

١ ـ قال الله تعالى : (فان تنازعتم في شيء فَرُدُّوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا)[2] حيث يأمر الله عباده في هذه الآية الكريمة بالرجوع الى الاسلام في مَصْدَرَيْه الاساسيين ، وهما الكتاب والسنة كلما أُشكل عليهم أمر ، واختلفت في حله عقولهم وضاقت عنه أفهامهم ، ويستحثهم على ذلك بربط ايمانهم به ، وينبههم ـ وهو العليم بمصالحهم ـ الى أن هذا أَحْسَنُ عاقبة ومآلا ، وأولى من التخبط في ظلمات الوهم ، والجرى وراء النظريات الفاسدة التي لا تسمن ولا تغني من جوع ، ولا يجنى العالم من ورائها الا الدمار والشقاء ، وفي هذه الآية اشارة الى اتساع الاسلام لكل ما يحتاج الناس الى معرفته من نظم الحياة ، قال ابن القيم تعليقا عليها : انَّ قوله تعالى : (فان تنازعتم في شيء) نكرة في سياق الشرط ، فيعم ما يتنازع فيه المؤمنون : دِقَّهُ وجُلَّهُ : جَلِيَّهُ وخَفِيَّهُ ، ولا يعقل أن يأمر الله عباده بالرد عند التنازع الى من لايتوفر عنده فصل النزاع[3] .

٢ ـ ومن الادلة على ذلك أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم : (اني تركت فيكم ما ان اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً : كتاب الله ، وسنة نبيه)[4]

---

(١) الماء القليل العكر المتبقى في بعض الحفر .
(٢) الآية ٦٠ من سورة النساء .
(٣) السياسة الشرعية لابن القيم .
(٤) رواه الحاكم وغيره عن ابن عباس بسند صحيح .

وهو قريب من معنى الآية السابقة ٠

٣ ـ ومنها قول الله : (ان هذا القرآن يهدى للتي هى أقـوم)[١] أى أعدل وأصوب ، وقوله سبحانه : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام[٢] ومما ورد فى التحذير من طلب الهدى فى غير قول الله تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيمـا فاتبعوه ، ولا تتبعوا السـبل فتفرق بكم عن سبيله)[٣] وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى صدد الحديث عن القرآن الكريم وهو الينبوع الاول لهذا الدين : (ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله[٤] ـ الى غير ذلك من الآيات والاحاديث الواردة فى هذا المعنى ، وتتبع ما جاء به الاسلام من فنون الهداية فيه من الدلالة على اثبات ذلك تفصيلا ما لا يحتاج معه الى المزيد ٠

٤ ـ وليس بعد التجربة والواقع التاريخي ـ بعد ذلك ـ من دليل : فقد استطاع المسلمون الأولون أن ينشئوا فى ظله دولة واسعة مترامية الأطراف ، وأن يتغلبوا فى ضوئه على كل ما كان يواجههم من مشاكل ، ويصلحوا الفساد الذى كان يعانيه العالم حتى حل العدل محل الظلم ، والهناء محل الشقاء ، والوئام محل الخصام ، وعندما ضعفت كلمتهم ، وآلت مقاليد الأمور الى غيرهم من الشعوب نتيجة اللهو والجرى وراء الشهوات والبعد عن هـذا الدين ساء حالهم وحال العالم كله حتى وصل الى ما نشاهده الآن ، ولا نجاة للعالم اليوم الا بالرجوع الى هـذا الدين والأخـذ بتعاليمه ، والاهتـداء بهديه : فهو الحل الوحيـد ، وما عـدا ذلك تعقيـد على تعقيـد ٠ قال بعض السلف : (والله لا يصلح آخر هـذه الامـة الا بما صلح بـه

---

(١) الآية ١٠ من سورة الاسراء ٠
(٢) الآية ١٣٦ من سورة الانعام ٠
(٣) الآية ١٥٤ من سورة الانعام ٠
(٤) رواه الترمذى عن على رضى الله عنه من طريق الحارث الاعور من حديث طويل ٠

أولها)[1] ـ وفى استطاعة غير المسلمين أن يهتدى به كنظام من النظم الاجتماعية والاقتصادية الموجودة التي ينبغي عليه دراستها والوقوف على ما جاء فيها لحل هذه المشكلة ان لم يقبله على أنَّه دين سماوى ، والله الهادى الى سواء السبيل •

فهذه هي الاسباب التي حملتنى على اختيار هذا الموضوع ، وقد اقتضانى تنظيم الكلام والسير فيه أن أرتبه على : مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة :

فالمقدمة : فى تصوير هذه المشكلة ، ومدى خطورتها ، وبيان أسبابها ونتائجها •

والمبحث الاول : فيعرض أحدث النظريات المتعلقة بعلاجها، ومناقشة هذه النظريات والحكم بما لها أو عليها •

والمبحث الثاني : فى الجانب الأول من وسائل الاسلام فى حل هذه المشكلة « ويدور حول تنمية الثروة وطريق استخدامها » •

والمبحث الثالث : فى الجانب الثاني من وسائل الاسلام فى حل هذه المشكلة « وهى الوسائل الخاصة بمقاومة الظلم الاجتماعي والكسب غير المشروع » •

والمبحث الرابع : فى الجانب الثالث من وسائل الاسلام فى حل هذه المشكلة « ويتعلق بالنهوض بالطبقات الضعيفة ووسائل النهوض بها » •

والمبحث الخامس : فى موقف الاسلام بالنظر الى حالات الطوارىء والظروف الاستثنائية •

وأما الخاتمة : فهي مقارنة ، واستنتاج ، وتوجيه ، ودعاء •

---

(١) نسب هذا القول الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كما نسب الى أبى بكر رضى الله عنه والى معاوية وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ولا مانع أن يكون قاله كل هؤلاء بعضهم في اثر بعض•

وانما وضعته على هذا الترتيب لأنه الترتيب الطبيعي الذى يتمشى مع روح البحث ويقتضيه نظام السير فيه :

اذ لابد من تشخيص الداء وبيان مدى خطورته ، ومعرفة أسبابه ونتائجه قبل البحث عن علاجه ، والمكان المناسب لذلك هو المقدمة ، واذا جاء دور البحث عن علاجه فلابد لمعرفة أنجح الوسائل فى ذلك من عرض ماظهر من الوسائل فى هذا الصدد والحكم بما لها أو عليها حتى يمكن اختيار الأصلح منها في ذلك ومعرفة وجه اختياره ، وهذا ما اضطرنا لعقد المبحث الاول وهو الخاص بأحدث النظريات فى ذلك •

ولما كانت الوسائل التي جاء بها الاسلام لعلاج هذه المشكلة : منها ما أعده للعمل به فى الأحوال العادية ، ومنها ما يتعلق بحالات الطوارىء ، وما يتعلق منها بالاحوال العادية : بعضه يتعلق بتنمية الثروة وطريق استخدامها ، وبعضه يتعلق بتحريم الكسب غير المشروع ، وبعضه يتعلق بالنهوض بالطبقات الضعيفة ورفع مستواها ، ومجموع الوسائل التى جاء بها يؤدى فى النهاية الى غاية واحدة ، وهى تحقيق التوازن الاجتماعى فقد جعلت الكلام فيما يتعلق بموقف الاسلام من هذه المشكلة على النحو الذى بيَّنَّاه فى المباحث الثاني ، والثالث ، والرابع ، والخامس •

وبعد دراسة هذه المباحث ومعرفة خصائص كل نظام من النظم التي تدور حول هذا المعنى يمكن للباحث المقارنة بينها ، وتفضيل بعضها على بعض واقتراح ما يمكن اقتراحه فى هـذا الشـأن ، والمناسب لهـذا هو الخاتمة •

وعلى كل حال فهذا البحث محاولة عاجلة للتنبيه الى مزايا الاسلام وموقفه من هذه المشكلة التى استعصى حلها على عقول الباحثين والمفكرين ، ولا أدعى أنى وفّيت هذا الموضع حقه ، وحسبى أنى قمت بجمع أطرافه وحددت معالمه ، والخير أردت ، وما توفيقى الا بالله عليه توكلت :

المقدمة

في : (تصوير هذه المشكلة ، ومدى خطورتها ، واسبابها)

تحتل هذه المشكلة مكان الصدارة بين المشاكل التي تشغل الرأى العام العالمى فى هذا العصر لأنها المشكلة الرئيسية التى تتفرع عنها جميع المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تهز كيان العالم ، وتهدد حاضره ومستقبله ؛ فقد أطلّت على العالم فى مطلع هذا القرن تحمل فى احدى يديها حالة من الصراع بين الطبقات الاجتماعية فى مختلف الشعوب أثارت بينها عوامل العداوة والبغضاء ، ونشرت أسباب الفوضى والاضطراب ، وفي اليد الاخرى حالة من النزاع بين الدول الصناعية تمخضت عن حربين عالميتين طاحنتين فى نحو ربع قرن أودتا بحياة الملايين فى مختلف الشعوب ولا تزال آثارهما السيئة باقية الى الآن ، وها هي اليوم تلقى به على أبواب حرب عالمية ثالثة تدل بوادرها على أنها ان وقعت ـ لا قدر الله ـ فسوف تكون أخطر حرب شهدتها الانسانية منذ وجودها ، ولا يعلم بعد ذلك مداها الا الله تعالى ؛ فقد انقسمت الدول الكبرى من جرّاء هذه المشكلة الى معسكرين خطيرين يتنازعان السيادة والسيطرة على ربوع العالم ، ويعمل كل منهما بشتى الوسائل على ترويج مبادئه وتطبيق أنظمته فى مختلف الدول ، ويتسابقان فى اختراع الأسلحة المدمرة واستخدام المواد الناسفة ويتأهبان للدخول فى معركة فاصلة ؛ وهما معسكر الدول الشرقية أو الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي ، ويتولى الدفاع عن الطبقات الفقيرة والشعوب المهضومة ، وتقوم مبادئه على معاداة النظام الرأسمالى والعمل على تحطيمه والقضاء عليه باعتباره أسّ المظالم الاجتماعية ، وأصل المشاكل التى يعانيها العالم فى هذا العصر ، ومعسكر الدول الرأسماليّة بزعامة الولايات المتحدة ، ويمثل الدول الصناعية والاستعمارية ، ويعتمد نظامه على تركيز الحرية الاقتصادية فى يد الفرد ، وإفساح المجال أمام الدول المستغلة والمنتجة ، والتضحية بصالح المجموع فى سبيل صالح الفرد تشجيعا للجهود الشخصية

على الاستمار وزيادة الانتاج كما يقول اصحاب هذا النظام[1] .

وفى معمعة الدعاية بين هذين المعسكرين وتبادل التهم بينهما ترتفع أمواج الشك ، ويلتبس الامر على كثير من الناس ؛ فلا يعرف الخطأ من الصواب ، ولا يدرى الى أين يسير ، ولم يقف هذا الصراع عند حد المهاترات والتراشق بالالفاظ والكلمات بل تجاوزه الى سباق التسلح والتفنن فى وسائل الدمار حسبما هو مشاهد أمام عيوننا مما لا يعلم نتيجته الا الله تعالى نسأله السلامة .

ولا عجب أن تكون هذه المشكلة على هذه الدرجة من الخطر فانها بدو فى صورة مالية واجتماعية مُنَفِّرة لا أثر فيها للتناسق والانسجام على الاطلاق ؛ لا فى شكلها الدولى ، ولا فى وضعها الطبقي ؛ فبينما تبدو فيها بعض الدول مسيطرة على ربوع العالم حتى لا تكاد بقعة من الارض تخلو منها اذا بأكثر الدول قد ضُيِّقَ عليها الخناق حتى تكاد تلفظ أنفاسها ، وبينما يُحَلِّقُ بعض الافراد فى مختلف الشعوب فى أعلى طبقات الغنى ــ من الناحية الثانية ــ حتى يكاد يخترق السحاب اذا بالاغلبية الساحقة من أبناء هذهالشعوب تغوص فى اعماق الذل والفقر حتى تكاد تلتهم التراب ، ولاشك أن مثل هذا الوضع ــ سواء فى الناحية الدولية أو الناحية الجماهيرية ــ لا يمكن أن يؤدى الى استقرار ، أو يرجي من ورائه خير على الاطلاق ؛ لأنه يقوم على الظلم الصارخ والتناقص العجيب اذ تقترن فيه مظاهر الجوع والحرمان بمظاهر التخمة والأثرة والانانية وحب الذات ، ويقوم فيه الثراء الفاحش فى أيدى قلة من الناس الى جانب الفقر المدقع والبؤس القاتل يُخَيِّمُ على رؤوس الجماهير ، وتتحكم فيه الدول المنتجة فى موارد الدول الضعيفة والشعوب المغلوبة ، وتضغط فيه الاقلية القليلة من أصحاب رؤوس الاموال بسلاح البطش والقوة على أنفاس الجماهير الغفيرة التي أعياها الضعف وأعوزتها الحيلة ، والانسان قد يتحمل بعض الاهوال ولكنه

---

(١) الاقتصاد السياسى للاستاذ احمد ابراهيم والرسالة الخالدة للاستاذ عبدالرحمن عزام ، والاسلام والنظام العالمى الجديد لمولاى محمد على .

لا يتحمل الفقر ، وقد يصبر على بعض البلاء ولكنه اذا جاع لا يعرف الصبر ، وقد لا يثور لنفسه ولكنه يثور لأهله وولده لا سيما اذا وجدهم يتضورون حوله جوعا ، ويتمزقون أسى بينما يرى أولاد الآخرين يتقلبون فى أحضان النعيم ، ويعيشون فى بحبوحة البذخ والترف : انه يتحول فى هذه الحالة من حمل وديع الى وحش مفترس ، فللحلم حدود يقف عنها ، وللصبر نهاية لا يتجاوزها ، قال بعض الشعراء :

لا خير في حلم اذا لم تكن له بوادر تحمي صفوه أن يكدرا

والفقر أعدى أعداء الانسانية من أقدم العصور ، وكثيرا ما حمل أصحابه على ارتكاب أشنع الجرائم وأقبح الرذائل ، وكفاه ذماً أنه قد يجر صاحبه الى الكفر والخروج عن الدين والعياذ بالله ، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (كاد الحسد أن يغلب القدر ، وكاد الفقر أن يكون كفراً)[1] وكان صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من الفقر وينظمه مع الكفر وعذاب القبر في سلك واحد ويوسطه بينهما في استعاذته فيقول : (اللهم اني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر)[2] اشارة الى ما بين هذه الآفات من التلازم ، والى أنه من أشد العذاب فى الدنيا كما أن عذاب القبر أول درجات العذاب في الآخرة ، كما كان يستعيذ بالله من الجوع ويقول فى تعليل ذلك (فانه بئس الضجيع)[3] ومما يدور على ألسنة العوام : الجوع كافر وقاتله في الجنة ، وقال بعض الشعراء :

ولم أر بعد الدين خيراً من الغنى ولم أر بعد الكفر شراً من الفقر

وقال لقمان لابنه : قد ذقت المرار ؟ فليس شيء أمر من الفقر .

ومن الأدلة على خطورته أنه كان يحمل بعض الناس فى الجاهلية على اختلاف

---

(١) رواه الطبرانى عن أنس وهو عند أبى نعيم فى الحلية وعند البيهقى فى الشعب ورواه كثير من علماء الحديث من طرق مختلفة .

(٢) رواه النسائي وصححه ابن حبان عن أبى سعيد مرفوعا .

(٣) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة عن ابى هريرة مرفوعا ولفظه : (اللهم انى أعوذ بك من الجوع فانه بئس الضجيع ، وأعوذ بك من الخيانة فانها بئست البطانة) .

طبقاتهم الى قتل أولادهم والتضحية بفلذات أكبادهم : أما الأغنياء فخوفا من الوقوع فيه ، وأما الفقراء فسعيا للتخلص منه ومن مآسيه ، وقد نهى الله عن ذلك كلاً من الفريقين ، وحذره منه أشد التحذير ، فقال في تحذير الاغنياء : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاقٍ نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً)[1] فالا ملاق الفقر ، والخشية الخوف أي لا تقتلوا أولادكم مخافة الوقوع فى فقر غير واقع بالفعل ، وعلل الله النهي عن ذلك بقوله : (نحن نرزقهم وإياكم) فبين أنه قدر لهم أرزاقهم كما قدر لآبائهم أرزاقهم ، وأنه تكفل برزقهم قبل أن يتكفل برزق آبائهم ليطمئن الآباء على أن هؤلاء الأبناء لا ينقصون من رزقهم شيئا وأن بقاءهم خير لهم من قتلهم لأنهم اذا ذهبوا ذهبت معهم أرزاقهم ، واذا بقوا بقيت لهم ، فلن يستفيدوا من قتلهم الا الندم والخسران ، وأتبع هذه العلة بيان شناعة هذا الجرم الذى لا يجنون من ورائه الا الهلاك والدمار فقال : (انّ قتلهم كان خطئاً كبيراً) أي إثما عظيما وذنبا قبيحا يستحق فاعله أشد العذاب عند الله ، واللعن والطرد من رحمة الله .

وقال في تحذير الفقراء من هذا الجرم الشنيع : (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم)[2] أي لا تقتلوهم من أجل فقر واقع بكم فعلا رغبة في التخلص منه ، وعلل هذا النهي بقوله : (نحن نرزقكم وإياهم) فجعل الاولاد هم الاصل فى حصول الرزق ، والآباء تبعا لهم لهم حسبما تقتضيه واو المعية فى قوله : (وإيَّاهم) وهذا على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم : (انما تنصرون وترزقون بضعفائكم)[3] وفى بعض الروايات : (هل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم) وفى

(١) سورة الاسراء الآية ٣١ .

(٢) سورة الانعام الآية ١٥١ .

(٣) رواه أبو داود باسناد جيد عن أبى الدرداء ورواه البخارى في صحيحه مرسلا عن مصعب بن سعد بلفظ : (هل تنصرون) ورواه الحافظ أبو بكر البرقانى فى صحيحه متصلا عن مصعب بن سعد عن أبيه .

هذا ما يفجر ينابيع الرحمة في قلوب الآباء ، ويحملهم على الاقلاع عن هذه العادة الخبيثة والابقاء على أولادهم وفلذات أكبادهم .

ومما يدل على مرارة الفقر وشدة غضاضته على النفوس ما جاء في مأثور الحكم من قول بعض العرب : (القبر خير من الفقر) ومن طريف ما يروى أن بعض المقربين لدى بعض الخلفاء سعى به الوشاة عند الخليفة فأقصاه عن مجلسه وقطع عنه معونته ، فساءت حاله وحال عياله حتى وصل الأمر بينه وبين زوجته الى حد الطلاق لكثرة إلحاحها عليه أن يجدّ في السعي للحصول على قوت لها ولأولادها ، فلما وصل الامر بهما الى هذا الحد استأذنته أن تشكو حالهم للخليفة فأذن لها فذهبت اليه وقالت له : (يا أمير المؤمنين . الفقر مر المذاق ، وعنده تشتت الأخلاق ، حتى أوقفنا على الطلاق ، هل عندكم شيء ينفعكم يوم التلاق ، ما عندكم ينفد وما عند الله باق) فلما عرف قصتها وقصة زوجها رقّ لحالها وأمر لها بنفحة من بيت المال ، وأعاد زوجها الى ما كان عليه بعد أن عرف الحقيقة واكتشف المكيدة .

والشواهد بعد ذلك على خطورة الفقر وعواقبه الوخيمة أكثر من أن تحصى .

واذا كان هذا بالنسبة للفقر الواقع على بعض الأفراد نتيجة أسباب عادية فكيف يكون الحال اذا كان وباءً يجتاح الملايين ويفترس العديد من الدول والشعوب نتيجة استبداد الانسان بأخيه الانسان وتسلط القوي على الضعيف ، واستيلاء الدول القوية على موارد الدول الضعيفة واستنزاف خيراتها ؟ لا شك أن الخطب يكون أفدح ، والخطر يكون أفظع وأفظع فمن هنا كانت خطورة هذه المشكلة ، وكان اهتمام الباحثين بها ، وكانت حالة العالم اليوم على ما هي عليه . وقبل أن نستعرض أحدث النظريات التي ظهرت في علاجها حتى اليوم يتعين علينا الكلام على أسبابها والعوامل التي أدت الى قيامها اذ لا بد من الوقوف على أصل الداء قبل البحث عن الدواء ، وهاك بيان أسبابها :

أسـبابها

ومهما قيل فى أسبابها فانها ترجع فى الحقيقة الى سبب رئيسي واحد ، وهو ضعف الروح الدينية واتباع النظم الغربية ، وذلك : أن حجر الزاوية في حضارة الغرب المادية هو : (النظام الرأسمالي) ، وهو نظام يقوم في الاصل على اطلاق حرية الفرد في المعاملة ووسائل الكسب دون قيد أو شرط ، [1] ، ومهما قيل فى تبريره فانه أتاح الفرصة لأصحاب المطامع ، ودهاة الساسة والتجار وأصحاب الصناعات وغيرهم من ذوي المصالح المالية والاقتصادية لاستغلال أهل الغفلة ، وأبناء الشعوب الضعيفة ، وأصحاب المواهب المحدودة • وقد أدى تطبيقه الى موت الضمير الانساني ، وانطماس معالم الخير والرحمة فى النفس البشرية ، واثارة عوامل الأثرة والأنانية وحب الذات ، وسيطرة روح الجشع فى معاملة الناس بعضهم مع بعض ، الى غير ذلك من الآفات الاجتماعية ؛ فانتشر الربا ، والغش فى التجارة ، والتطفيف فى المكاييل والموازين ، وتفنّن الناس فى وسائل الحصول على المال دون التقيد بكونه من حلال أو حرام ، وانطبق على العالم قول النبي صلى الله عليه وسلم : (ليأتين على النـاس زمان لا يبالي المرء فيه بما أخذ من المـال : أمن حلال أم من حرام)[2] • وبذلك أخذت الثروة تتركز فى أيدي بعض الفئات ، وتختفي عن أعين الجماهير حتى اختل التوازن الاقتصادي فى داخل الشعوب وأصيبت القوة الشرائية بالعجز فى البلاد التي بدأت بتطبيق هذا النظام •

ولما ظهرت النهضة الصناعية على أثر اكتشاف الطاقة البخارية والطاقة الكهربائية واستخدامهما فى إدارة المصانع وتحـريك الآلات ، والاستغناء بهما عن الكثير من الايدى العاملة ازداد الوضع سوءا على سوء ، وتفاقم الشر أكثر من ذي قبـل : حيث ازدادت الفرصة أمام أصحاب الأعمال

---

(١) المذاهب الاجتماعية الحديثة للاستاذ محمد عبدالله عنان طبع مصر ، والاسلام والنظام العالمى الجديد لمولاى محمد على وغيرهما من المصادر •

(٢) رواه البخارى عن ابى هريرة •

للتحكم في العمال بتقليل الاجور وزيادة ساعات العمل والاستغناء عنهم بالجملة فظهرت مشكلة البطالة وأخذ خطرها يتفاقم يوما بعد يوم حتى أصيبت القوة الشرائية بالشلل والعجز التام ، وزاد الوضع خطورة أن قامت المصارف والبنوك الصناعية والتجارية بجانب ذلك لتغذية المشاريع المالية والصناعية وامدادها بالاموال اللازمة بطريق الربا المركب العجيب الذى لم يسبق له نظير لا فى الجاهلية ولا فى الاسلام فزاد الطين بلّة : فان الربا الذى كان معروفا فى الجاهلية هو الزيادة على رأس المال ، وأما هذا النوع من الربا فانه خلق المال من لا شيء وابتزاز الاصل والزيادة معا ؛ وذلك أن الحكومة الانجليزية احتاجت الى شيء من المال فى بعض السنين فلجأت الى البنك الاهلى الانجليزي وأخذت كل ما فيه من رصيد ، ورخصت له في اصدار سندات يقدمها للعملاء وأصحاب الودائع يكون لها قوة النقود الفعلية في التعامل بين الناس واحراز ثقتهم بناء على ضمان الحكومة لهذه السندات ، فوجدها البنك فرصة للتلاعب فأخذ يصدر سندات بأكثر مما فى خزانته ـ أى دون أن يقابلها رصيد ـ ثم يقدمها بالربا للجماهير على أنها نقود فعلا أو فى قوة النقود ، وبذلك يكون قد خلق المال من لا شيء ، واستولى على الزيادة والاصل معا ، وتبعته فى ذلك البنوك الاخرى وانتشر هذا التقليد فى مختلف الدول[1] .

وهكذا أخذت عوامل اختلاف التوازن الاجتماعى تعمل عملها فى صفوف الجماهير ثم انتقلت الى المحيط الخارجي حيث وجدت الحكومات الرأسمالية نفسها أمام ضغط مزدوج من جهة العمال وأصحاب الاعمال ؛ فجماهير العمال تطالبها بتوفير فرص العمل ، وتدبير موارد المعيشة ، وأصحاب الاعمال يريدون الحصول على المواد الخام لتشغيل المصانع التى توقفت عن العمل لقلة المواد الاولية ، كما يريدون فتح أسواق جديدة لتوزيع السلع المكدسة التى لا تجد من يشتريها لعجز القوة الشرائية .

وكان في امكان هذه الحكومات أن تتغلب على هذه المشكلة بالحد

---

(١) المال فى الاسلام للاستاذ احمد زكى ابو شادى ، والنظام الاشتراكى للدكتور راشد البراوى وغيرها من المصادر .

من الطغيان المادى وإزالة أسبابه والزام أصحاب الأعمال بانصاف العمال وتوفير مجالات للعمل ، والقيام بتقديم المعونة والمساعدة للطبقات الفقيرة لانعاش القوة الشرائية ، ولكنها نزولا على ارادة أصحاب الاموال وامعانا منها فى مجاملاتهم خصوصا وأنها فى الغالب من طبقاتهم لم تقم بشيء من هذا بل بدلا من أن تقوم بذلك وجهت أطماعها الى الميادين الخارجية فراحت تبسط نفوذها على الدول الضعيفة والشعوب غير المتحضرة ذات الموارد الخصبة ، والغنية بالمواد الاولية ، وباسم الاستعمار تارة والحماية تارة ، والانتداب تارة أخرى ، ونحو ذلك من القناعات ، استطاعت الاستيلاء على هذه الشعوب والسيطرة على مواردها ، واستنزاف خيراتها ، وكان طبيعيا أن يقع الصدام بين تلك الحكومات بعضها وبعض نتيجة التنافس على تلك الموارد فكانت الحرب العالمية الاولى ثم الحرب العالمية الثانية ، ولا ندري ما الذي سيؤول اليه الحال بعد ذلك ، وماذا يتمخض عنه الوضع فى المستقبل حيث ان العالم على حافة بركان يوشك أن ينفجر نتيجة التمادى فى الطمع وعدم وقوف مطامع الرأسمالية عند حد .

كان من الممكن تلافى هذا كله لو سادت روح الانصاف وغلبت الحكمة على هذه الحكومات الرأسمالية ، ولكن طبيعة الاستبداد وشهوة التحكم والسيطرة غلبت عليها ، وصدق الله اذ يقول : (قتل الانسان ما أكفره)[1] واذ يقول : (ان الانسان لظلوم كفار)[2] واذ يقول : (ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى)[3] .

وكان من الممكن أيضا لاصحاب الاعمال ورؤوس الأموال أن يساعدوها على ذلك بالتخفيف من غلوائهم ، والحد من مطامعهم ، والرفق باخوانهم من الطبقات الفقيرة ، وعدم المغالاة فى رفع الاسعار وتخفيض الاجور ، كان فى إمكانهم ذلك واستغلال ثمرات النهضة لخيرهم وخير المموع ، فانها لو وجهت توجيها صالحا لغمر الخير أرجاء العالم ؟ فقد ارتفع الانتاج بسببها بنسبة هائلة لو

---

(١) سورة عيسى الآية ١٧ .
(٢) سورة ابرا يم الآية ٣٤ .
(٣) سورة العلق .

أحسن استغلالها لكانت خيرا على الانسانية كلها ، ولما كان هناك موضع للشكوى ، ولكن أعماهم الطمع فبدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوادر : فبدلا من أن يشجعوا القوة الشرائية بتخفيض الاسعار وتخفيض الضغط عن العمال لجأوا الى احتكار أو ابادة السلع المتراكمة حتى يقل العرض ويكثر الطلب فيرتفع السعر تبعا لقانون العرض والطلب ذلك القانون الاقتصادى المسعور ، الامر الذى يثير الدهشة ، ويحرك عوامل السخط والامتعاض ، ومن أمثلة ذلك :

(١) أن وزارة الزراعة الانجليزية أمرت باهراق كميات هائلة من الألبان الصحية النقية فى نهر الكلايد فى بعض السنين لأن أصحابها لم يستطيعوا بيعها بالسعر المطلوب (٢) وأن تجار السمك فى ثغر سوثند باعوا منه أطنانا عديدة لبعض الهيئات الكيميائية ليدخلوه فى صناعة السماد بسعر لا يزيد عن جنيه للطن بعد أن عجزوا عن بيعه بهذا السعر للمستهلكين مع ان الناس كانوا في أشد الحاجة الى هذا النوع من الغذاء (٣) كما أتلفت كوبا كثيرا من كميات السكر (٤) وأحرقت مصلحة البن البرازيلي ثلاثين مليونا من أكياس البن الى غير ذلك من الامثلة التي حصلت كلها في عام واحد .[١]

كما أنهم مع هذا زادوا الضغط على العمال ؛ فبدلا من أن يقوموا بتحسين حالهم والتخفيف عن كاهلهم ـ بالغوا فى الامعان فى الاجحاف بهم واهدار حقوقهم وتسريح الآلاف المؤلفة منهم اعتمادا على الآلات واستغناء بها عن الأيدى العاملة :

ومن الامثلة الدالة على مدى ما وصل اليه التقدم الصناعي والزراعي في ظل النهضة وأثرها فى زيادة الانتاج وكثرة الخيرات ، ومساعدتها لاصحاب الاعمال على زيادة التحكم في مصير العمال وتأثيرها في توسيع الهوة بين الطبقات ، واختلال التوازن بين الدول أنه لما اخترعت آلة السينكومين فى سنة ١٧١٢ م وهي أول آلة بخارية صناعية ظهرت فى عصر النهضة كانت تؤدى عمل ٧٦٥ رجل ، وما أن وافت سنة ١٨٧٦ م حتى أصبحت الآلة

---

(١) المال فى الاسلام للاستاذ احمد زكى ابو شادى .

البخارية تؤدى فى اليوم الواحد ما يؤديه ٢٣٤ ألف رجل ، ثم وجدت آلة بخارية تسمى الطربين تؤدى فى ثماني ساعات فقط ما يوازى عمل ثمانية ملايين وسبعمائة وستين ألف رجل في يوم كامل [١] .

وقد استطاع الانسان بواسطة العلم الحديث أن يستخدم الآلة في كل ميادين الانتاج ويستغنى بها عن الأيدى العاملة : فاخترع آلات لاثارة الأرض ، وآلات لحصاد القمح ، وخلايا لِلنَّحْلِ من مادتي الباغة والالمنيوم تزيد فى انتاج النحل وتوفر عليه الكثير من الجهد والوقت ، الى غير ذلك من مظاهر النشاط الصناعي والزراعي التي ظهرت فى ظل النهضة ، وكان فى استطاعته أن يستغل هذا فى خيره وخير الانسانية ، ويتخذه وسيلة لسعادته واسعاد غيره ولكنه استخدمه وسيلة للبطش والقهر والاستغلال فكانت النتيجة ما نراه الآن .

والى هنا ينتهي الكلام على تصوير هذه المشكلة ومدى خطورتها وأسبابها ، والكلام بعد ذلك في بيان أحدث النظريات التي تدور حول علاجها ، وهذا ما سوف نعرضه ان شاء الله تعالى في المبحث الآتي ، وهو :

المبحث الاول

في بيان احدث النظريات المتعلقة بحل هذه المشكلة

لقد وجدت محاولات كثيرة ، وبذلت جهود مختلفة ، وظهرت نظريات متعددة لحل هذه المشكلة لا يمكن استقصاؤها في هذه العجالة فيكفي عرض المهم من هذه النظريات ومناقشته على وجه السرعة دون تعمق او تطويل ، فمن هذه النظريات ما يأتي :ـ

١ ـ مشروع بيفردج أو مشروع الضمان الاجتماعى

وهذا المشروع المعروف بمشروع بيفردج (أو الضمان الجماعي) نسبة الى واضعه السير وليم بيفردج الاقتصادي الانجليزي المشهور ، يقوم على تولى الحكومة القيام بتوفير جزء من المال للعامل أثناء العمل لينفعه وقت

---

(٢٦) المرجع السابق .

الحاجة وهذا المال يسهم فيه كل من العامل وصاحب العمل والحكومة نفسها باقتطاع جزء من أجر العامل عن كل مدة أثناء عمله واضافة جزء مثله اليه من صاحب العمل وجزء ثالث من الحكومة ، ووضع الجميع فى الخزانة العامة للدولة لينفق منه على هذا العامل وعلى أسرته عندما يتعرض للبطالة وترك العمل بسبب المرض أو الشيخوخة أو الاصابة أثناء العمل ، أو للاستغناء عنه وعدم احتياج العمل اليه [1] .

ويعاب على هذا الحل أنه لا يتناول الا طائفة العمال ، وأنه رغم ذلك لا يحمى مصالحهم أثناء العمل ولا يضمن لهم كفايتهم وقت الحاجة ، كما أنه لا يعالج المشكلة من أساسها .

٢ ـ مشروع التامين الاجتماعى

وهذا المشروع كالذى قبله يهدف الى تخفيف وطأة البؤس والفاقة فى صفوف المجتمع والتقريب بين الطبقات الاجتماعية بقيام الحكومة بتوزيع اعانات دورية على الضعفاء والمرضى والشيوخ والعجزة واليتامى والارامل [2] .

ويؤخذ على هذا النظام أنه لم يحدد الموارد التي تحصل منها الدولة على المال اللازم لهذا الغرض ، ولم يوضح القواعد التي يتم عليها تحصيلها وتوزيعها ، ولم يتعرض كذلك لتنظيم العلاقة بين العمال واصحاب الاعمال ، وفوق هذا كله لا يعرض لأسباب هذه المشكلة ، ولا يحمي البعض من ظلم البعض ، وليس فيه ما يحقق التقريب بالفعل بين الطبقات .

٣ ـ نظرية نوفيكو المعروفة بنظرية استغلال الارض

وصاحب هذه النظرية هو الكاتب والفيلسوف الروسي المشهور ، وتقوم

---

(١) مشروع بيفردج توزيع وزارة الشؤون الاجتماعية وطبعها مع مجلة الشؤون الاجتماعية المصرية .

(٢) مجلة الشؤون الاجتماعية المصرية فى بعض اعدادها ودائرة المعارف الاسلامية للمرحوم الاستاذ محمد فريد وجدى .

نظريته على القول بأن الارض تحمل في باطنها من الخيرات أضعاف ما تنتجه الآن عشرات المرات ، وان الانسان لم يتوصل بعد الى الطريقة الصحيحة التي يستطيع بها استغلال خيراتها على الوجه المطلوب ، وأن هذا هو السر فيما يقاسيه الناس على ظهرها من البؤس والفاقة ، وان اليوم الذى يتوصل فيه الانسان الى الطريقة المثلى فى استغلال خيرات الارض هو أسعد الايام على كل البشرية حيث يغمر الخير حينذاك أرجاء العالم ، ولا يكون هناك مجال للبؤس والفاقة[1] .

وعلى هذا فعلاج هذه المشكلة عند نوفيكو هو البحث عن الطريقة الصحيحة لاستنباط خيرات الارض ، ومحاولة الوصول الى اختراع الوسائل التي تساعده على مضاعفة الانتاج وجعل الارض تجود بكل ما فى جوفها .

وهذه النظرية تعتمد على الوهم والخيال أكثر مما تعتمد على المنطق والواقع ، ومؤداها الحكم على الطبقات الفقيرة بالموت الى ان يتحقق هذا الحلم ، على أن زيادة الانتاج وحدها لا تكفى فى حل هذه المشكلة فقد زاد الانتاج فى عصر النهضة الى حد لم يكن يخطر على بال أحد ومع ذلك لم تزدد هذه المشكلة الا تعقيدا على تعقيد فَلَمْ تؤد زيادة الانتاج فى عصر النهضة الا الى زيادة اشتعال نار الطمع وسيطرة روح الجشع ، وتحكم الانسان فى أخيه الانسان ، فالمسألة اذن ليست مسألة زيادة انتاج أو عجز عن استغلال الارض ، وانما هى مسألة اصلاح نفوس قبل أن تكون اصلاح ارض ، وتنظيم علاقة الطبقات بعضها ببعض قبل ان تكون تنظيم علاقة بين الانسان والارض .

٤ ـ معادلة دجلاس

وتقوم هذه النظرية على ما يعرف بتنظيم الكريديتو (الاعتماد الاهلى) وخلاصتها العمل على انعاش حال الطبقات الفقيرة ، ورفع مستوى القوة الشرائية حتى تتحقق الموازنة بين القوة الانتاجية والقوة الشرائية ، فتتمكن

(١) دائرة المعارف الاسلامية للمرحوم الاستاذ محمد فريد وجدى .

الطبقات الفقيرة من شراء مطالبها ولا تصاب بالعجز فتصاب معها القوة الانتاجية بالركود والكساد ، وتتعطل دواليب الاعمال •

والوسيلة لانعاش حال الطبقات الفقيرة عند صاحب هذه النظرية أن تقوم الحكومة بتوزيع اعانات على جميع أفراد الشعب كل عام مرتين حتى لا تتكدس الثروة فى جهة وتنحسر عن باقي الجهات فيختل التوازن الاقتصادى وتضطرب الاحوال الاجتماعية •

وصاحب هذه النظرية هو المستر دجلاس الاقتصادى الانجليزي المشهور ، ويقال انه اقتبسها من النظام المالى الاسلامى أثناء رحلاته الى بلاد الهند واتصاله هناك ببعض المسلمين ووقوفه منهم على نظام بيت المال فى الاسلام [1] ، ولكن هذه النظرية رغم ميزتها بينها وبين نظام الاسلام بون شاسع فالاسلام نظام كامل متكامل لم يدع ثغرة الا سدها ، ولا سببا للخير الا حققه ، ولا بابا للشر الا أغلقه والملاحظة الجوهرية المأخوذة على هذه النظرية أنها لا تعالج هذه المشكلة من أساسها ، ولم تحدد النظام الثابت الذى يجب أن تقوم عليه علاقة الناس فيما بينهم ، كما أن تعميم الاعانات لا يؤدى الى حصول التوازن بين القوة الانتاجية والقوة الشرائية ، فان حال الطبقات الغنية سيتحسن بنسبة ما تأخذه الطبقات الفقيرة فيظل البون بينهما شاسعا •

٥ ـ النظريات والمذاهب الاشتراكية

وهي جملة مذاهب اقتصادية بعضها معتدل وبعضها متطرف وتشترك كلها فى الخصائص والمميزات الآتية ق وهي : ـ

(١) معداة النظام الرأسمالى ومقاومته باعتباره أُسّ المظالم الاجتماعية الموجودة فى هذا العصر والسبب الرئيسي لهذه المشكلة •

(٢) والحد من طغيان الملكية الفردية ، وتسخيرها لصالح المجموع قبل أن تكون لصالح الفرد ضمانا لانتظام الاعمال وحفظا للتوازن •

---

(١) المال فى الاسلام للاستاذ احمد زكى ابو شادى •

(٣) تنظيم العلاقة بين العمال وأصحاب الاعمال على أساس مراعاة مصلحة كل من الجانبين وحماية العامل من استغلال صاحب العمل .

ويختلف بعضها عن بعض بعد ذلك في الاساس الذي يبنى عليه تحديد الاجور ، وموقف كل منها من نظام الملكية ، ومدى مقاومته له ، والوسائل التي يعتمد عليها في تحقيق غايته [1] الى غير ذلك مما لا يتسع المقام لشرحه كله .

والملاحظ على هذه النظم على وجه العموم هو التطرف في بعضها ، واصطدام هذا البعض بنواميس الحياة وما أودع الله في الطبيعة البشرية ، أما الاشتراكية المعتدلة فسيأتي الكلام عليها وبيان مدى تجاوبها مع الاسلام في آخر هذا البحث ان شاء الله تعالى .

ومن النظريات التي تدور حول علاج هذه المشكلة نظرية تحديد النسل ، وبعض النظريات القديمة التي تدعو الى التخلص من الشيوخ والعجزة الى غير ذلك من النظريات التي قد لا تخفى مناقشتها وعيوبها .

وبهذا العرض السريع تبين آخر ما وصل اليه العقل البشري ومدى افلاسه في علاج هذه المشكلة ، ولم يبق أمامنا الا ساحة الدين فهيا اليها للوقوف على ما فيها هي الاخرى ، ولا يخفى أن أشهر الديانات الموجودة الآن هي : الاسلام ، والمسيحية ، واليهودية .

أما اليهودية فانها تغلب عليها النزعة المادية ولا تكاد تظهر فيها ملامح الناحية الروحية لانها ظهرت في عصر عزف الناس فيه عن المادة وتركوا السعي في طلب الدنيا فأخذت تستحثهم على السعي وتحبب اليهم تحصيل الاموال وغلبت عليها الصبغة المادية ، وبطول العهد نمت في نفوس أهلها محبة المال ، واشتد تكالبهم على جمعه حتى صار المال عندهم كل شيء ، ولذا كان اليهود بناة الرأسمالية وانصارها في العالم ، وكان أكثر الرأسماليين الموجودين فيه اليوم منهم .

---

(١) المذاهب الاجتماعية الحديثة للاستاذ محمد عبدالله عنان وغيره من المراجع .

وأما المسيحية فانه تغلب عليها النزعة الروحية حتى انها لا تكاد تـمَـسّ أمور الدنيا الا فى النذر اليسير ، وذلك أنها ظهرت فى الوقت الذى طغت فيه المادة على النفوس ، وغلب عليها القحط الروحي وغطى ظلام الطمع على تلك الآفاق المشرقة نتيجة انهماك اليهود فى جمع المال وسيطرة حُبِّه على نفوسهم فجاءت المسيحية لتوقظ الجوانب الروحية وتحارب الغلو في طلب المادة وحبها ٠

وعلى هذا لا يمكن التعويل على هاتين الديانتين فى حل هذه المشكلة لا سيما وأن كلا منهما شرع لزمن معين وظروف معينة كما سبق فلم يبق بعد ذلك الا الاسلام فهو الدين الوحيد الذى يعلق عليه الأمل لأنه يجمع بين مطالب الروح ومطالب البـدن ، ويدعو لطلب الدنيا كمـا يدعو لطلب الآخرة ، وينظم أمور المعاش كما ينظم أمور المعاد ، ويحقـق مصالح الافراد كما يحقق مصالح الجماعات ٠

ولا غرو : فهو دين الخلود ، وشريعة الوجود : (ومن يبتغ غـير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فالى ساحة هذا الدين القيم :ـ

موقف الاسلام من هذه المشكلة

فالاسلام دين ينظم علاقة الناس بالله ، وعلاقة الناس بعضهم ببعض فى كل نواحي الحياة على قاعدة العدل والرحمة والاخاء والحرية والمساواة، قال الله تعالى : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) [١] وقال تعالى :

(ان أكرمكم عند الله أتقاكم) [٢] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (كلكم لآدم ، وآدم من تراب) وقال المولى سبحانه : (لا اكراه في الدين)[٣] وقال عمر بن الخطاب قولته المشهورة : (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا) ٠

---

(١) سورة النحل ٠

(٢) سورة الحجرات ٠

وعلى هذه المبادئ العامة قامت أنظمة الاسلام المختلفة ، ومنها النظام الاقتصادى ، فهو يقوم على العدل والمساواة والحرية والاخاء .

وبالتأمل في المبادئ التي يتكون منها هذا النظام يتبين أن بعضه يتعلق بتنمية الثروة واستثمار الاموال والاحتفاظ بها عدة للحياة وذخيرة لخدمة المجتمع كالعمل والاقتصاد ، وبعضها يتعلق بمقاومة الظلم والكسب غير المشروع كتحريم الربا والغش فى التجارة ، والاحتكار ولعب الميسر وما الى ذلك مما يهدف الى الحد من طغيان الثروة واستعلاء البعض على البعض بغير حق .

وبعضها يتعلق بالنهوض بالطبقات الضعيفة ورفع مستوى المعيشة بالنسبة للعجزة والمتخلفين كالنفقة والزكاة وما الى ذلك ، وكل هذه المبادئ تؤدى بمجموعها وتهدف فى النهاية الى هدف واحد ، وهو تحقيق التوازن بين الطبقات وانتظام الحياة الاجتماعية وانتظام سير الاعمال .

ولم ينس الاسلام مع ذلك الظروف الاستثنائية وحالات الطوارئ بل أعد لها عدتها ورسم لمواجهتها المنهج الصحيح الذى تواجه به الى ان تعود الحياة الى وضعها الطبيعى ، وتفصيل ذلك كله فى المباحث الآتية ، وهى ـ

المبحث الثانى

فى وسائل الاسلام فى تنمية الثروة واثارة النشاط الاقتصادى

وتتمثل هذه الوسائل فى التعاليم الآتية : ـ

١ ـ الدعوة الى العمل

العمل روح الحياة ، وسر الوجود ، فهو عماد المعيشة ، وعليه تتوقف حياة الانسان والحيوان ، وهو سبيل عزة الافراد والامم ، ولذا دعا الله اليه عباده ، وطالب به الافراد والجماعات ، واستخدم الاسلام جميع الوسائل لحشد الجهود ، وتوجيه القوى الى ميادين الكفاح في سبيل العيش ، وتتمثل الوسائل التي اعتمد عليها في هذا الصدد فيما يأتي :

(أ) استخدام الوازع الدينى (ب) وإثارة الباعث الطبيعي (ج) واستعمال النفوذ الادارى والتوجيه الحكومى ، واليك بيان كل منها :

(أ) اما استخدام الوازع الديني فيتمثل في الترغيب في العمل والترهيب من الكسل ، والوعد بالثواب والاجر العظيم لمن يجد ويعمل ، والوعيد بالعقاب والعذاب الاليم في الآخرة لمن يتراخي ويكسل : ومن ذلك قول الله تعالى : (هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور)[1] وقوله تعالى : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون)[2] .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم : (من طلب الدنيا حلالاً وتعففا عن المسألة وسعيا على عياله وتعطفا على جاره لقي الله تعالى يوم القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر) وقوله عليه الصلاة والسلام : (من امسى كالاً من عمل يده أمسى مغفورا له)[3] أي من بات متعباً وقال عليه الصلاة والسلام : (اليد العاطلة في النار) وقال صلوات الله وسلامه عليه : (ما أكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده ، وان نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)[4] الى غير ذلك من النصوص الدالة على فضل العمل وثوابه عند الله وذم البطالة وقبحها عنده .

(ب) واما اثارة الباعث الطبيعي فيتمثل في التشجيع على العمل بتحريك الميول والرغبات النفسية الموجودة في الانسان بحسب فطرته كغريزة التملك وحب المال ونحو ذلك ، وتتجلى هذه الوسيلة في تقرير الملكية الفردية ونظام الدرجات مع احاطة ذلك بما يمنع تمرده ويحقق التقارب بين الطبقات ، ويعتمد هذا النظام على الجد والسعي ، والتفاوت بين الناس قوة وضعفا ، وخمولا ونشاطا وخبرة وغفلة ، فان في هذا التشريع تشجيعا للحافز الشخصي واثارة للنشاط الاقتصادي ، وبعثا للمواهب والقوى على الجد والعمل ، وتحريكا للشعور بالحاجة الى التعاون ، ومما ورد في هذه المعاني قول

---

(١) سورة الملك .
(٢) سورة التوبة .
(٣) رواه الطبراني والاصبهاني وغيرهما عن ابن عباس .
(٤) رواه البخاري وغيره عن المقدام .

الله تعالى : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون)[١] وقوله تعالى :

(والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) [٢] وقال سبحانه : (ولكل درجات مما عملوا) [٣] وقال أيضا : (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) [٤] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان الله يعطي العبد على قدر همته ونهمته) [٥] أي على قدر قوته وعزيمته وقدر خلته وحاجته ، ومن لوازم حق الملكية قانون الميراث وهو مما يشجع على الجد واكتساب الاموال ومن مواردها غير الرئيسية الهبة والوقف والوصية وغير ذلك مثل احياء الموات وغيره .

(ج) ومن الوسائل التي اعتمد عليها الاسلام فى التوجيه الى العمل استخدام النفوذ الادارى ، واستعمال سلطة الحاكم وذلك ان النفوس تختلف فمنها ما يؤثر فيه الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، ومنها ما لا يؤثر فيه الا الشدة والعقاب العاجل فشرع الاسلام هذه الوسيلة بجانب الوسيلتين السابقتين ليؤخذ بها من فسدت فطرته وتبلدت مشاعره ولم يثمر معه الوعد والوعيد حيث كافح ظاهرة التسول والبطالة وحاربها بالقول والفعل فقد نفَّر من المسألة وحذر من عاقبتها عند الله ، وكلَّف الدولة بمطاردتها وتهيئة أسباب العمل للقادرين عليه : (روى أنس رضى الله عنه ان رجلا شكا الى النبى صلى الله عليه وسلم الفاقة ، فقال : يا رسول الله لقد جئتك من أهل بيت ما أراني أرجع اليهم حتى يموت بعضهم من الجوع ، فقال : « انطلق هل تجد من شيء » اى هل عندك شيء من متاع فى بيتك فانطلق فجاء بِحِلْسٍ وقدح ، فقال : يا رسول الله . هذا الحلس كانوا يفترشون بعضه ويلبسون

---

(١) سورة الزخرف .
(٢) سورة النحل .
(٣) سورة الاحقاف .
(٤) سورة النساء .
(٥) ذكره الوصالي فى كتابه البركة .

بعضه اى يتغطون بعضه ، وهذا القدح كانوا يشربون فيه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يأخذهما منى بدرهم » ؟ فقال رجل : أنا يارسول الله ، فقال رجل آخر : أنا آخذهما باثنين ، فقال : « هما لك » ثم دعا صاحبهما فقال له « اشتر فأسا بدرهم ، وبدرهم طعاما لاهلك » ولا تأتنى خمسة عشر يوما ، فانطلق فأصاب عشرة دراهم ، ثم جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره ، فقال له : « انطلق فاشتر بخمسة دراهم طعاما وبخمسة كسوة لأهلك » فقال : يا رسول الله ، لقد بارك الله لى فيما أمرتنى به ، فقال صلى الله عليه وسلم : « هذا خير من أن تجيء يوم القيامة فى وجهك نكتة المسألة ـ اى أثرها وهو سواد فى الوجه ـ ؛ ان المسألة لا تحل الا لثلاثة : لذي دم موجع [1] أي الا لمن لزمته دية وعجز عنها ، والا للغارم اى المدين الذى تعلق الدين بعنقه فى اصلاح بين الناس ، والا للفقير الذى لا يجد ما يسد رمقه . فهذا التصرف من النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو المشرف الاعلى للدولة الاسلامية فى ذلك الوقت مع هذا السائل يدل على ان من واجب الدولة واختصاص الحاكم مكافحة التسول والأخذ على أيدى المحترفين بالقوة ، كما أن من واجبها تهيئة أسباب العمل وتوفير الفرص للقادرين عليه فقد جاء فى بعض روايات هذا الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم شدّ له الفأس بيده الشريفة وأعطاه حبلا وأمره أن يخرج الى الخلاء يجمع الحطب ، وقال له عندما عاد : (لأن يأخذ احدكم حبله فيحتطب خير له من ان يأتى رجلا فيسأله اعطاه أو منعه) فالاسلام يكره البطالة ويطاردها بشتى الوسائل ويوجه الناس الى العمل بكلتا يديه لتقوى شوكة الامة ويسعد الفرد والمجتمع ، وفى الحديث الشريف (ان الله يحب المؤمن المحترف) [2] وقد حدد الاسلام موارد الكسب ونظم قوانينها ، وسد جميع الابواب التى يأتى الكسب منها بعد الموارد المشروعة للكسب ونظم قوانينها ، وسد جميع الابواب الأخرى التي يأتى الكسب منها بغير حق ، والموارد الأصلية التى حددها الاسلام للكسب هي:

---

(١) رواه ابو داود والترمذى والنسائى .
(٢) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عمر وصححه أيضا .

الاجارة ، والتجارة ، والزراعة ، والصناعة ، وهناك موارد اخرى فرعية منها الميراث وما يأخذه الشخص من الزكاة او النفقة او الهبة او نحو ذلك .

ومما ورد فى التنويه بموارد الكسب ما روى عن رفاعة بن رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أي الكسب أطيب ؟ قال : (عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور) [1] قال الصنعاني : والحديث دليل على ما جبلت عليه الطبائع من كسب المكاسب .. الى ان قال : قال الماوردى : اصـــول المكاسب : الزراعة : والتجارة ، والصنعة . ويمكن ان نضيف الى كلام الصنعانى وما نقله عن الماوردى مورد العمل بالاجر بأن يعمل الشخص عند غيره فى عمل زراعى او صناعى او تجارى نظير أجر يتقاضاه ، وفى نصوص الكتاب والسنة ما يدل على عظم هذا المورد ، وكما دعا الاسلام الى تحصيل الاموال من هذه الموارد أشاد بكل منها على حدة ورغب فيه بخصوصه ، وفى نصوص الكتاب والسنة كثير من ذلك . ولم يهمل الاسلام العلاقة بين العـامل وصاحب العمل بل نظمهـا أيضا على أساس من العدل والانصاف ومراعاة صالح كل من الجانبين .

العلاقة بين العامل وصاحب العمل

فقد قرر لكل منهما حقوقا على صاحبه له أن يستوفيها منه ، وأوجب عليه واجبات يجب ان يؤديها له فحق العامل على صاحب العمل ان يعطيه اجره على حسب عمله ، وان لا يماطله فى دفعه ، وألا يكلفه ما لا يطيق ، وان يعينه اذا احتاج وان يحترمه ولا يحقره ، ومما يدل على هذه الحقوق ما رواه البخارى عن ابى ذر رضى الله عنه قال : سابت رجلا فعيرته بأمه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : (أعيرته بأمه ؟ انك امرؤ فيك جاهلية . اخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم [2] ،

---

(١) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عمر رضى الله عنهما كما رواه البزار وصححه الحاكم عن رفاعة .

(٢) رواه البخارى ومسلم وغيرهما .

ويؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم : (فان كلفتموهم فأعينوهم) ثبوت حق العامل في الاجر الاضافي الى جانب ما يدل عليه من حقه في المعونة البدنية والمساعدة على القيام بالعمل .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم فى التعجيل بدفع حق الاجير اليه : (أعطوا الاجير أجره قبل أن يجف عرقه) [1] وكما حذر من المماطلة في حق الاجير حذر من أكل حقه أشد التحذير وتحدث عنه بألفاظ قوية مفعمة بالشدة فقال صلى الله عليه وسلم : (يقول الله تعالى : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره) [2] حيث يخبر عن الله تعالى بأنه سبحانه يكون هو نفسه الخصم يوم القيامة لمن ظلم الأجير أو بخسه حقه ، وما ذاك الى لعظم حقه عند الله تعالى .

ومما يشير الى حق صاحب العمل قول الله تعالى : (ان خير من استأجرت القوي الامين)[3] حيث يدل على اشتراط توفر الامانة والكفاءة في العامل ، كما أن من واجب العامل أن يتقن عمله ويخلص فيه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان الله يحب اذا عمل أحدكم العمل أن يتقنه) [4] .

ومن هذا العرض السريع لموقف الاسلام من العمل يتبين انه سبق أحدث النظم فى حل مشكلة البطالة ، ومشكلة التسول ، واضطراب العلاقات بين العمال واصحاب الاعمال ، ولولا ضيق المقام لعرضنا حول ذلك الشيء الكثير ، وفي هذا القدر كفاية .

٢ ـ الدعوة الى الاقتصاد والنهى عن التبذير

ومن الوسائل التى اعتمد عليها الاسلام فى تنمية الثروة وحفظ التوازن المالى الاقتصاد وهو التوسط والاعتدال فى الانفاق بين طرفي التبذير والتقتير،

---

(١) رواه ابن ماجة عن ابى هريرة .
(٢) رواه مسلم عن ابى هريرة .
(٣) سورة القصص .
(٤) رواه أبو يعلى والعسكرى وغيرهما عن عائشة مرفوعا .

ومنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم : (ما عال من اقتصد) اى ما افتقر من اعتدل فى نفقته فلم يسرف ولم يقتر .

والاقتصاد فى عرف الناس ادخار جزء من المال ينفع صاحبه عند الحاجة اليه ، وهذا المعنى لازم للمعنى الاول : فان من لوازم الاعتدال الادخار ، وبعبارة أفصح الاعتدال سبب في الادخار ، وهو أي الاقتصاد وسط بين رذيلتين كلاهما مذموم وهما التبذير والتقتير ، أو الاسراف والتقتير ، وقيل : التبذير إنفاق المال فى غير موضعه ، والاسراف مجاوزة الحد فى انفاقه ، وسبب الاول الجهل بمواقع الحقوق ، وسبب الثاني الجهل بمقادير الحقوق ، والظاهر أنهما مترادفان ، وأما التقتير فهو البخل والامساك ، والاقتصاد من أقوى الدعائم التى تبنى عليها عزة الافراد والامم اذ به تحفظ الثروة من الضياع ، وتنمو فى أيدي اصحابها ، وباستثمارها واستخدامها فى وجوه الكسب ، وادخالها فى المشاريع التجارية والصناعية تزداد يوما بعد يوم حتى تكون ثروة طائلة وفى ذلك رفع لمستوى المعيشة ، وتشجيع للقوة الشرائية .

ولما للاقتصاد من عظيم الاثر فى سعادة الافراد والامم عنى به الشارع الحكيم عناية بالغة ودعا اليه المولى عباده المؤمنين ، وجريا على عادة الاسلام فى استخدام مختلف الأساليب فى حمل الناس على مبادئه اعتمد في دعوته الى الاقتصاد ومقاومة التبذير والاسراف على الوسائل الاتية ، وهي :ـ

(أ) الوازع الدينى (ب) الباعث الطبيعي (جـ) سلطة الحاكم ، واليك البيان :ـ

(أ) اما الاعتماد على الوازع الدينى فيتمثل فى الترغيب والترهيب والوعد والوعيد : فقد نَظَمَ الله أهل الاقتصاد والاعتدال في سلك عباده المؤمنين الذين يُجْزَوْنَ الغرفة بما صبروا ويُلَقَّوْنَ فيها تحية وسلاما خالدين فيها حسنت مستقراً ومقاماً ، ونَظَمَ المبذرين في سلك الشياطين الذين غضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيرا ، فقال في حق الاولين : (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هَوْناً) الى أن قال : (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك

قواما) [١] وقال في حق الآخرين : (ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا) [٢] أي قرناءهم في الفساد والشر والكفر بنعمة الله ، وشتان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، وقال الله تعالى : (ولاتسرفوا انه لا يحب المسرفين) [٣] (ب) وأما الاعتماد على الباعث الطبيعي فيتمثل فى تحريك العوامل النفسية والبواعث الفطرية المركوزة فى الانسان من حب المال وبغض الفقر ونحو ذلك : فقد حبب الله في الاقتصاد وبين ثمرته ، ونفر من كل من الاسراف والتقتير وبين نتيجته ، قال الله تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط : فتقعد ملوما محسورا) أى لا يكن حالك فى الانفاق كحال من غلت يده الى عنقه فلا يستطيع تحريكها، وذلك حال الممسك ، ولا يكن كحال من فُكَّتْ يده فهو يطلقها كل الاطلاق ويدفع بها ذات اليمين وذات الشمال من غير تحديد لهدف ودون أن يدري أين تقع لعدم ارتباطها بسبب يشدها أو تقييدها بقيد يحدها ، وذلك حال المبذر ، وما أروع هذين التشبيهين ، وبعد أن صور الله كلا من هذين الحالين أتبع ذلك ببيان عاقبة كل منهما فقال : (فتقعد ملوما محسورا) أي انك ان فعلت ذلك تعيش ملوما أي متعرضا للوم من غيرك محسورا أي منقطعا عاجزاً حزيناً في نفسك ، وقيل إن ملوما راجع الى الممسك ومحسوراً راجع الى المسرف ، فالمأمور به هو الاعتدال وعدم الانحراف لا الى جانب الافراط ولا الى جانب التفريط وخير الامور أوساطها ، قال بعض الشعراء :

ما بين تبذير وبخل رتبة   وكلا هذين ان دام قتل

ومما يدخل فى نطاق هذه الوسيلة (وسيلة استخدام الباعث الطبيعي) قول النبي صلى الله عليه وسلم : (ما عال من اقتصد) [٤] أي ما افتقر من اعتدل فى نفقته كما سبق من قبل ، وقال صلى الله عليه وسلم : (الاقتصاد

---

(١) سورة الفرقان ٠

(٢) سورة الاسراء ٠

(٣) سورة الاعراف ٠

(٤) رواه البيهقي فى الشعب عن ابن عمر مرفوعا وله شواهد كثيرة ٠ وفى بعض الروايات : (أن يضيع من يعوله) ٠

في النفقة نصف المعيشة) وفي بعض الروايات : (والتدبير نصف المعيشة)[1] وعن ابي أمامة مرفوعا : (السؤال نصف العلم ، والرفق نصف المعيشة ، وما عال من اقتصد) حيث بين ثمرة الاقتصاد .

ومما يدخل فيه ايضا ما جاء في السنة من التحبيب في الغنى والتنفير من الفقر ، ومدح المال وذم السؤال مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : (نعم المال الصالح للرجل الصالح)[2] وقول النبي صلى الله عليه وسلم : (لا يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم)[3] وسبق أن ذكرنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ بالله من الفقر وينظمه مع الكفر وعذاب القبر في سلك واحد ، وكان صلى الله عليه وسلم يسأل الله الغنى فيقول في دعائه : (اللهم اني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى)[4] ، وكان يقول : (ان الله يحب ان يتخذ أحدكم الحرفة يستغني بها عن الناس) وقال بعض الحكماء : (أعط من شئت تكن أميره ، وسل من شئت تكن اسيره ، واستغن عمن شئت تكن نظيره) .

ومن أنجع الاساليب في هذا ما يتصل بتحريك عاطفة الابوة والشفقة على الابناء حيث نبه النبي صلى الله عليه وسلم على ما يعود على ورثة المبذر بعد وفاته من الشقاء والضياع وفي ذلك يقول صلوات الله وسلامه عليه : (كفى بالمرء اثما أن يضيع من يقوت)[5] .

وعن سالم بن سعد عن ابيه قال : (زارني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بمكة من وجع اشفيت منه على الموت فقلت : يا رسول الله ان لي من المال ما ترى ، ولا يرثني الا ابنة لي واحدة أفأتصدق بمالي كله ؟ قال :

---

(١) رواه البيهقي كذلك .
(٢) رواه ابو داود والترمذي وغيرهما .
(٣) ذكره صاحب الترغيب والترهيب ورواه مسلم بلفظ (لاتزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله وليس في وجهه مزعة لحم) .
(٤) المرجع السابق وغيره .
(٥) رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر بلفظ صحيح .

لا ، قال : قلت : فالثلثين ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر ؟ قال : لا ، قلت : فالثلث ؟ قال : الثلث ، والثلث كثير : انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس ، ولست تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله تعالى الا أجرت بها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك) [1] وهذا يدل على أنه يجب على الانسان أن يرعى مصلحة ، ويدخل فيه أيضا التحذير من الدَّيْن في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : الدين راية الله في أرضه فمن اراد ان يذله وضعه على رأسه)[2] وقال صلى الله عليه وسلم : (أقلل من الدين تعش حراً) وكان صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يستعيذ بالله من الدين والمغرم ولـمّا سئل عن ذلك قال : ما معناه ان الرجل اذا غرم أي استدان حدث فكذب ووعد فأخلف .

والمقصود بهذه النصوص وغيرها مما يدخل في نطاق هذه الوسيلة تحريك مشاعر الناس نحو القيام بشكر الله تعالى على نعمة المال ، واحسان التصرف فيها حتى لا تنفق في غير وجهها فتضيع ثمرتها ولا يقع الانتفاع بها ، كما أن هذه النصوص ونحوها تهدف الى بيان مزايا الاقتصاد وما يعود على صاحبه من الخير في المعاش والمعاد ولله در من قال :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد
لحفظ المال أهون من سؤال وضرب في البلاد بغير زاد

(ج) سلطة الحاكم ومن الوسائل التي اعتمد عليها الاسلام في مقاومة الاسراف وتوطيد اركان الاقتصاد سلطة الحاكم بالحجر على السفهاء في أموالهم واقامة الاوصياء على أموال اليتامى : فقد شرع الله الحجر على السفهاء ومنعهم من التصرف في أموالهم ، وتسليمها لمن يقوم باشراف عليها خوفاً من اتلافها بسوء تصرفهم ، وصيانة لها ، وحماية لمصالحهم ومصالح المجتمع ، كما شرع الاشراف على مال اليتيم الى ان يبلغ الرشد ويؤنس منه القدرة على ادارة امواله ورعاية مصالحه ، وفي هذا يقول الله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم

---

(١) رواه الشيخان واللفظ لمسلم

(٢) رواه الحاكم عن ابن عمر وقال صحيح على شرط مسلم .

التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا ، وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ، فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً [1] أي لا تعطوا المبذرين أموالهم يتصرفون فيها وإنما قال (أموالكم) مع أنها أموالهم اشارة الى التضامن الاجتماعي وأن ما يصيب الفرد يصيب المجتمع كله ، وحملا للأوليـــاء على الاهتمام بمصـــالح هؤلاء السـفهاء ، وقوله : (التي جعـل الله لـكم قيَـاماً) أي التي جعلها الله قواما لمعايشكم وعماداً لمصالحكم فيه اشارة الى ما يعود على المجتمع من حسن تدبيرها ، واستحثاث للمشرفين عليها أن يحسنوا القيام بادارتها ولذلك قال بعد هذا : (فارزقوهم فيها) ولم يقل فارزقوهم منها ففي ذلك تنبيه الى القيام باستثمارها حتى تكون النفقة من ثمرتها لا منها نفسها ودعا بعد هذا الى اختبار اليتامى عندما يقاربون سن الرشد حتى اذا ما وصلوا حد البلوغ وكانوا اهلا لتسلم أموالهم سلمت اليهم ، ونهى عن الطمع في هذه الاموال ومحاولة أكلها والقضاء عليها قبل ان يبلغوا سن الرشد ويتسلموها ، ومما ورد في التحذير من اكل مال اليتيم قول الله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)[2] .

ومما يدل على مشروعية الحجر من السنة ما رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم من أن النبي صلى الله عليه وسلم رد صدقة الذى تصدق بأحد ثوبيه ولم يكن له غيرهما ، وما رواه أبو داود وصححه وابن خزيمة من أن النبي صلى الله عليه وسلم رد بيضة على من تصدق بها ولم يكن له مال غيرها ، وأوضح من هذا ما ثبت عن كعب ابن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم حجر على معاذ ماله وباعه فى دين كان

---

(١) سورة النساء .

(٢) سورة النساء ايضا .

عليه وهناك نصوص كثيرة لا مجال لذكرها تدل على حرص الاسلام على حماية الاموال ـ حيث تتعلق بهامصالح العباد ـ ولو بالضرب على أيدي السفهاء والى هنا ينتهي الكلام على المبحث الثاني الخاص بتنمية الثروة واثارة النشاط الاقتصادي ، وحان الدخول في غيره ، وهو :ـ

المبحث الثالث

وسائل الاسلام في مكافحة الظلم الاجتماعي والكسب غير المشروع

كما عنى الاسلام بتنمية الثروة وحمايتها من عبث أصحابها والعمل على اثارة النشاط الاقتصادي بواسطتهم على ما سبق بيانه في المبحث الثاني فقد عنى أيضا بحمايتها من جهة المجتمع وتحريم الاعتداء عليها من قِبَلِ الغير تأمينا لاصحابها ، ومنعا لحدوث اي خلل في النظام الاجتماعي نتيجة التلاعب والطمع واثراء البعض على حساب البعض ، واستخدم لذلك عدة وسائل يمكن اجمالها فيما يلي مع ذكر نبذة قصيرة عن كل منها نظراً لضيق الوقت لاسيما وأنه ليس المهم الاستقصاء في هذا البحث وانما المهم هو تحديد المعالم ، وهذه الوسائل هي :ـ

الحث على الزهد والنهي عن الحرص والطمع

بدأ الاسلام حملته هنا بالحث على الزهد والنهي عن الحرص والطمع تطهيراً للنفوس من عوامل الشر وتحريكا لما فيها من قوى الخير حتى تكون مستعدة لتلقي التوجيهات الالهية والعمل بالتوصيات الشرعية : فقد جبل الانسان على حب المال ؛ قال الله تعالى: (وتحبون المال حبا جما)[1] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثاً ، ولا يملأ جوف ابن آدم : الا التراب ، ويتوب الله على من تاب)[2] وقال صلى الله عليه وسلم (يشب ابن آدم ويشب فيه خصلتان : الحرص وطول الامل)[3]

---

(١) سورة الفجر . (٢) متفق عليه .

(٣) رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك ، وفي رواية لهما أيضا : (يهرم ابن آدم ويبقى فيه اثنان : الحرص والامل) .

وكثيرا ما تطغى على الانسان مَحَبَّةُ المال فتفسد عليه دينه ، وتزين له التطلع الى ما في يد الغير ، واستخدام الحيلة فى الوصول اليه من اى طريق فكان من الحكمة البدء بعلاج النفوس حتى تكون عونا لاصحابها على امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه : (ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله : ألا • وهي القلب) [1] •

فمما ورد فى التحذير من الحرص والطمع والحث على الزهد والقناعةقول الله تعالى : (ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ، ورزق ربك خير وابقى)[2] أن لا تتطلع الى ما بسطناه لهم من متع الدنيا وزينتها فليس ذلك دليلا على حبنا لهم وبغضنا لكم فانما اعطيناهم ذلك لنبتليهم حتى يزدادوا طغيانا وكفرا ، (ورحمة ربك خير مما يجمعون) (ورزق ربك خير وأبقى) أي أفضل وأكثر أجراً وأثبت ثواباً عند الله تعالى •

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (تعس عبد الدينار وعبد الدرهم ، تعس عبد الخميصة ، تعس وانتكس واذا شيك فلا انتقش)[3] •

اى خاب وخسر عباد المال واذا نزلت بهم محنة فلا رفعها الله عنهم ، والزهد الذى يدعو اليه الاسلام هو عدم تعلق القلب بالدنيا أو الحزن عليها وليس معناه الخروج منها وعدم السعى فى طلبها ، وفى ذلك يقول النبى صلى الله عليه وسلم : (ليست الزهادة فى الدنيا بتحريم الحلال ، ولا باضاعة المال ، وانما الزهادة فى الدنيا ان تكون بما فى يد الله تعالى أوثق مما فى يدك ، وان تكون في ثواب المصيبة اذا أصبت بها أرغب مما لو أبقيت لك) حيث جعل الزهادة في القلب لا في اليد ، ومما يتصل بهذا الباب ما ورد في التحذير من الغنى وفتنة المال مثل قول الله تعالى : (ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى)[4] وقول الله تعالى : (انما اموالكم وأولادكم فتنة) ومن ذلك ما ورد فى مدح الفقر وفضل الفقراء ، مثل قول الله تعالى : (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل

---

(١) رواه الشيخان وغيرهما عن ابى هريرة مرفوعا •
(٢) سورة طه •
(٣) رواه البخارى وغيره •
(٤) سورة العلق •

بسيماهم لا يسألو الناس الحافا) [١] وقول النبي صلى الله عليه وسلم (اللهم أحييني مسكيناً وأمتني مسكيناً وأحشرني في زمرة المساكين)[٢] وهذه النصوص قد يبدو ان هناك تعارضا بينها وبين ما فى المبحث الثانى ، والحق انه لا تعارض: لان احوال الناس تختلف فالنصوص المتعلقة بمدح المال والغنى وذم الفقر والبؤس مسوقة لتحريك النفوس الخاملة ودعوتها الى العمل والحرص على ما فيه مصلحتها ، والنصوص الدالة على التحذير من فتنة المال والغنى مسوقة للحد من طغيان المادة ومقاومة ما ينشأ من حبها من طمع . إذْ ليس للخير فى قتل هذه الميول ، ولا فى اطلاق العنان لها ، وانما الخير فى التوسط والاعتدال.

والمال سلاح ذو حدين فهو خير اذا جمع من حلال وأنفق في حلال ، وشر اذا جمع من حرام أو أنفق فى حرام فلا تعارض .

النهي عن أكل أموال الناس بالباطل

حرم الله أكل أموال الناس بالباطل أى أخذها من غير طريق شرعى وهو المعبر عنه فى لغة العصر بالكسب غير المشروع ، ويدخل تحته انواع كثيرة : منها الربا ، والغش فى التجارة ، وتطفيف المكاييل والموازين ، والاحتكار ، والرشوة ، والميسر ، ونحو ذلك من انواع اخذ اموال الناس بالباطل أى من غير طريق شرعى وكلها تَنْشَأ من الطمع والطمع بيت الداء ، وأصل البلاء .

وقد نهى الله عن ذلك إجمالاً وتفصيلاً ، ومما ورد في تحريم أكل أموال الناس بالباطل إجمالاً قول الله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) [٣] .

---

(١) سورة البقرة .

(٢) رواه الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى كما رواه كثير من أصحاب السنن وله شواهد كثيرة .

(٣) سورة البقرة .

(٤) رواه البيهقى فى الشعب وأبو نعيم فى الحلية عن أبى بكر رضى الله عنه مرفوعا ولفظه : (كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به) .

وقول النبى صلى الله عليه وسلم : (كل لحم نبت من حرام فالنار أولى به)[٤] .

وكما حرم الاسلام أكل اموال الناس بالباطل اجمالا تتبع انواعه ، وشن على كل منها حملته واغلق عليه الباب وضرب دونه ودون المجتمع سورا منيعا وخطا دفاعيا متينا فمن هذه الانواع :-

أكل مال اليتيم

وقد حرمه الله تعالى اشد التحريم قال الله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا ، وسيصلوا سعيرا)[١] وقال تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هي احسن حتى يبلغ اشده)[٢] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما معناه : (عرض عليّ ناس من امتي قد خرجوا من قبورهم تتأجج افواههم نارا ، قيل من هم يا رسول الله . قال أكلة مال اليتيم) ـ ومنها :-

الربـــا

وقد حرمه الاسلام بكل انواعه وسد عليه الباب من كل جهة فلم يبح منه شيئا لا ربا الانتاج ولا ربا الاستهلاك ولم يخص منه نوعا دون نوع ومما ورد فى تحريمه قول الله تعالى : (واحل الله البيع وحرم الربا) وقال الله تعالى : (يا يها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) وفى الحديث : (لعن الله الربا وآكله وموكله) ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الربا وان كثر فهو الى قل) وقال الله تعالى : (يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم)[٣] فلم يستثن الله نوعا من أنواعه ، وهدد المرابين بمحاربة الله ورسوله لهم لانه لو تفشى بين الناس لقضى على آثار المعروف بين الناس ، وزعزع صرح التعاون والتآلف

---

(١) سورة النساء .

(٢) سورة الاسراء .

(٣) سورة البقرة .

فيما بينهم ، وهو السبب الأكبر في اختلال التوازن وتفاقم المشكلة التي يعانيها العالم اليوم كما مر ، فهو من أخطر العوامل التي أدت الى استفحالها ، والقول فى تبريره بأن الربا الذى يترتب عليه الضرر هو ربا الاستهلاك ، لا ربا الانتاج على زعم أنه ليس فيه ضرر وأن فيه نفعا للمقرض والمقترض والمجتمع كله ، وأن الحاجة ماسة اليه فى انشاء المشاريع قول باطل فالربا بكل أنواعه حرام وكل من نوعيه أضر من الآخر وربا الانتاج هو سبب الكارثة التي يعانيها العالم اليوم ولا يجد له منها مَخْرَجاً ، وصدق الله اذ يقول في كتابه العزيز : (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) والاسلام لا يقف فى طريق الانتاج ولا يعطل المشاريع ففي تعاليمه ما يغني عن كل ما فيه ضرر ، ويفي بحاجة الناس فى هذه الناحية وغيرها من نواحي الحياة ويمكن الاستعاضة عن الربا بالنسبة للمشاريع بما تضمنه الاسلام من المبادىء السليمة التى لا يترتب عليها ضرر لا على الفرد ولا على المجتمع مثل نظام الشركات في الاسلام ونظام المضاربة ومن الممكن فى ظله انشاء بنوك لا تتعامل بالربا لتساهم فى المشاريع ففي ذلك ما يحقق الخير الكثير ، ومن أنواع الكسب الحرام :

الرشـــوة

ومما جاء في تحريمها ما رواه الامام احمد عن ابى هريرة رضى الله أنه قال : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى الرائش الذى يمشى بينهما)[1] ..

من أين لك هذا

وبلغ من مطاردة الاسلام للرشوة أنه يحكم بمصادرة الاموال التى يظهر أثرها على صاحبها فجأة من غير أن يكون لها سبب معروف ويحتمل أن يكون صاحبها قد استغلها بحكم منصبه ، ومما يدل على حكم الاسلام بمصادرة مثل هذه الاموال موقف النبى صلى الله عليه وسلم مع ابن اللتبية

(١) رواه أحمد بن منيع عن ابن عمر والرايس هو السفير بالرشوة بينهما وقال ابن مسعود : الرشوة فى الحكم كفرا ، وفي الناسب سحت .

وهو رجل من الصحابة ولاه النبى صلى الله عليه وسلم على جمع صدقات بنى سليم فلما جاء قال : هذا مالكم ، وهذا أهدى الىّ ، فغضب النبى صلى الله عليه وسلم وخطب فى الناس فقال : (ما بالى أستعمل الرجل منكم فيأتيني فيقول : هذا مالكم ، وهذا أهدى اليّ ، فهلا جلس فى بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته) ـ ومن ذلك ما فعله عمر مع أبى هريرة عندما ولاه امارة البحرين • ومن هذه الانواع أيضا أي أنواع الحرام :

الاحتكار

وهو حبس السلعة ومنع بيعها للمحتاجين انتظارا لغلاء الاسعار ، ومما يدل على تحريم ذلك ما رواه ابن ماجه وغيره عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (الجالب مرزوق والمحتكر ملعون) وقال صلى الله عليه وسلم : (لا يحتكر الا خاطيء) وقال : (أَيُّمَا أهل عرصة باتوا وفيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى) •

وتحريم الميسر أظهر من أن يخفى لقول الله تعالى : (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) وكذا أمر التطفيف فى الكيل والميزان لقوله تعالى : (ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون) •

ومما يتصل بهذا الباب تحريم : الجور فى الوصية ، وتفضيل بعض الورثة أو بعض الاولاد على بعض فى الهبة ، ومما يدل على ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : (ان الله أعطى كل ذى حق حقه ، فلا وصية لوارث) رواه احمد والاربعة الا النسائى عن أبى أمامة) •

وعن النعمان بن بشير ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابيه حين ذهب اليه يستأذنه فى ان يمنح ابنه النعمان بعض ماله دون اخوته : (اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم) وقد روى هذا الحديث من طرق مختلفه

وبروايات متعددة أغلبها فى الصحيحين وهو يدل على تحريم تمييز بعض الأولاد على بعض في العطية إبقاء للألفة بين الورثة وإعانة لهم على البر بالأبوين وحرصاً على حفظ التوازن بين الورثة ، ومن هذا يتبين لنا بوضوح أن الاسلام تتبع عوامل اختلال التوازن ووسائل استغلال البعض للبعض وقضى عليها كلها •

والمطلوب بعد هذا بيان وسائله في رفع مستوى الطبقات الضعيفة ، وسنكتفي بالحديث عنها على سبيل الاجمال نظرا لضيق الوقت كما انه ليس المهم الاستيعاب ، وانما المهم تحديد المعالم كما قلنا قبل ذلك ، والا فان كل فرع من فروع هذا البحث لا يتسع له كتاب والى المبحث الرابع وهو :ـ

المبحث الرابع

وسائل الاسلام فى النهوض بمستوى الطبقات الضعيفة

كما عمل الاسلام على الحد من الطغيان المادى ومقاومة الثراء الفاحش على حساب الطبقات الاخرى عمل من جانب آخر على رفع مستوى الطبقات الضعيفة ، وهي : الطبقات الفقيرة العاجزة عن الكسب وقد بدأ محاولته فى هذا الجانب برفع الروح المعنوية لهذه الطبقات بحثها على الصبر والرضى بما قسم الله ، وزف البشرى لهم بما أعده الله للصابرين ؛ تطمينا لقلوبهم ريثما يأخذ بعد ذلك بأيديهم ويعالج حالهم بالاسباب المادية ، ومن أمثلة ما ورد فى هذا الشأن : ما رواه البخارى ومسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (اطلعت فى الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء) فان المقصود بهذا هم الفقراء العجزة الذين لا يستطيعون حيلة ولا يملكون وسيلة فلا تنافى بينه وبين ما ورد من التحبيب فى الغنى والتنفير من الفقر فانه موجه للاقوياء القادرين على الكسب ، والى جانب هذا التطمين هيأ لهم الوسائل المادية الكفيلة بتوفير حاجياتهم وتدبير معايشهم •

(١) فشرع نظام النفقات ؛ أوجب فيه على كل من الاصل الموسر أو الفرع الموسر أن ينفق على الآخر اذا كان معسرا كما أوجب على الزوج الانفاق

على وزجته ، وعلى المخدوم أن ينفق على خادمه وهكذا . ومما يدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : (يد المعطى العليا ، وابدأ بمن تعول: أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك أدناك) أي ثم الأقرب فالأقرب ــ رواه النسائي وصححه ابن حبان والدار قطني .

وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (للملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق) ، وعن حكيم بن معاوية القشيرى عن أبيه قال : قلت : يارسول الله . ما حق زوجة أحدنا عليه ؟

قال : (أن تطعمها اذا طعمت وتكسوها اذا اكتسيت) رواه أحمد وأبو داود والنسائي ورواه البخاري تعليقا .

(٢) وفتح الاسلام بعد ذلك فى الهيئة الاجتماعية الاسلامية عدة موارد لرعاية الفقراء والمساكين ورفع مستوى الطبقات الضعيفة ؛ من أهمها الزكاة وهي ركن من أركان الاسلام لا يقوم الا بها ، وهي حق للفقراء والمساكين فليست تطوعا أو نافلة حتى يستهان بها ، وهي حق ليس فيها تفضل من أحد على أحد ، وهذا الحق معلوم ومحدد فلم يترك الامر فيه لأريحية المعطى ، وهي نسبة محددة تجمع بين مصلحة الغني ومصلحة الفقير ؛ فهي لا ترهق الاغنياء ولا تقصر عن سد حاجة الفقراء ، قال الله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) وقال : (والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وعن علي رضي الله عنه : (ان الله فرض فى مال الاغنياء بقدر ما يسع الفقراء ، وما هلك فقير الا بما حبس غنى) والزكاة مورد دورى ثابت تؤخذ نهاية كل عام وقد استخدم الاسلام جميع الوسائل الممكنة فى تطبيق نظامها : من الترغيب والترهيب والوعد الوعيد ، واثارة الباعث الطبيعي ؛ حيث بين انها تحصن المال وتزيد فى بركته وغير ذلك ، وجعل للحاكم أن يحارب مانعها ويأخذها منه بالقوة كما صنع أبو بكر مع مانعي الزكاة حيث قال : (والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه على عهد رسول

الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه) ، ولا غرابة فهي قنطرة الاسلام[1] ، ولو قام بها المسلمون ما كان للمآسي الاخلاقية والاجتماعية التي تحدث كل يوم نتيجة الفقر والبؤس من أثر .

والى جانب هذا المورد الكبير توجد موارد أخرى أعدها الاسلام لهذا الغرض مثل صدقة الفطر والاضاحي ، والوقف والوصية بالجار واكرام الضيف ، والكفارات والنذور ، وبعض موارد بيت المال ونحو ذلك مما يطول شرحه ولا يتسع المقام لذكره ، فهذه هي السياسة التي رسمها الاسلام لتحقيق التوازن الاجتماعي وضمان سير الحياة ، والعمل بها في الاحوال العادية وهي تدور على قاعدة ثابتة هي محاربة (تركيز الثروة في جهة وتقلصها في الجهات الاخرى) وهي في تحقيق التوازن وتوزيع الثروة كمثل شبكة الرّي التي تنتشر في بقعة من الأرض فتربط أجزاءها بعضها ببعض ، وتوزع الماء في كل جوانبها ، وقد أشار الله الى ذلك في القرآن الكريم حيث يقول في آية الفيء (كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) أي وزعنا هذا التوزيع حتى لا يكون المال وقفا على الاغنياء يتداولونه بينهم دون الفقراء وعلى هذه القاعدة قام نظام الميراث أيضا فهو بالاضافة الى ما فيه من حكم عالية يعمل على توزيع التركة بين أكبر عدد ممكن من الورثة حتى لا تتركز في يد البعض دون البعض .

المبحث الخامس

وسائل الاسلام في مواجهة حالات الطوارىء

أما حالات الطوارىء وهي الحالات الشاذة التي تظهر أحيانا ثم لاتلبث ان تختفي كالتهام الحريق لاحدى البلاد ، وانتشار القحط والمجاعة لقلة الامطار ، واكتساح الفيضانات لبعض الدول او بعض البلاد ، وحدوث الزلازل او البراكين ونحو ذلك مما تتعرض معه الجماهير الغفيرة أو بعض الدول لخطر الجوع ، ومثل الوضع الناشيء في بعض الدول من تطبيق النظام

(١) اشارة الى الحديث الشريف الذى رواه الطبرانى عن أبى الدرداء مرفوعا ولفظه : (الزكاة قنطرة الاسلام) .

الرأسمالى فى الوقت الحاضر حيث تحلق بعض الطبقات فى أعلى ناطحات السحاب وتغوص الطبقات الاخرى فى أعماق الفقر حتى تكاد تبتلع التراب ونحو ذلك من الحالات التى قد لا تكفى فيها مقادير الزكاة ولا يمكن التخلص منها الا باجراء غير عادى كما انها حالات غير عادية فيمكن علاجها فى الاسلام على ضوء الاصول والقواعد التي جاء بها والروح المستمدة من تعاليمه ، ومن هذه القواعد وتلك الاصول :ـ

(١) قاعدة الضرورات تبيح المحظورات .

(٢) قاعدة يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام .

(٣) قاعدة يدفع الضرر الأعلى باحتمال الضرر الادنى او قاعدة ارتكاب أخف الضررين .

(٤) قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

(٥) قاعدة المصالح المرسلة .

(٦) قاعدة سد الذرائع ؛ الى غير ذلك من القواعد التى استنبطها الفقهاء من تعاليمه وأهدافه .

فيمكن على ضوء هذه المبادىء وغيرها من مبادىء الاسلام ، وعلى ضوء هدى الرسول الكريم والخلفاء الراشدين معالجة هذه الحالات فلولى الامر أن يأخذ من اصحاب الاموال اكثر من سهام الزكاة وله أن يعطل بعض الحدود ريثما تنقشع الغمة وتعود الحياة الى مجاريها وأن يسن بعض القوانين الاستثنائية الى أن تزول حالة الضرورة أو حالة الطوارىء ومن ذلك أن عمر عطل حد السرقة فى عام المجاعة كما ورد فى بعض الروايات .

ومن صور التضامن الاجتماعي في حالات الشدة ما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله : (ان الاشعرين اذا رملوا فى الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى اناء واحد بالسوية ، فهم منى وأنا منهم) وهذا الحديث متفق عليه بين الشيخين وقد روياه عن أبي موسى الاشعرى .

ومما يمكن أن يستأنس به في مواجهة حالات الطوارىء أيضا :

ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال : (بينما نحن في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل على راحلة ما فجعل يصرّف بصره يمينا وشمالا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له) قال ابو سعيد : فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا انه لا حق لاحد منا في فضل) .

فهذا الحديث يدل على أن حالات الضرورة يغتفر فيها ما لا يغتفر في غيرها وان للامام ان يأخذ فيها من مال الاغنياء ما يزيد عن حاجتهم ويوزعها على الفقراء والمحتاجين ، ولكن الضرورات تقدر بقدرها فبمجرد استقرار الاوضاع الاجتماعية وحصول التقارب بين الطبقات وانتظام دواليب الاعمال وعودة الحياة الى سيرها الطبيعي يعود بالأمة إلى القوانين العامة والنظم الاعتيادية المشروعة للاحوال العادية .

(الخاتمة)

هذه لمحة عن سياسة الاسلام الاجتماعية في حالات الطوارىء وغير حالات الطوارىء ؛ وقد سارت الامة الاسلامية على هذه السياسة فاتسعت أطراف دولتها وعم الخير جميع جوانبها وفاض المال حتى كان يبحث عن المحتاجين في عهد عمر بن عبدالعزيز فلم يعثر لهم على أثر ، وكان المال يعرض على بعض من يظن فيه الحاجة فلا يقبله ، وبالتأمل فيما تقوم عليه هذه السياسة يتبين أنه جمع محاسن النظم كلها وتجافى عن كل مآخذها وعيوبها وحقق أهدافها ، وزاد عليها من المحاسن ما لا يمكن لأحد أن يأتي به ولا يقدر عليه الا الله الذي هدى اليه .

فهو وان أقر الملكية الفردية تمشيا مع الطبيعة البشرية وجرياً على نواميس الحياة وتشجيعا للحوافز الشخصية الا انه كبّلها بقيود ، وأحاطها بحدود وحمّلها تبعات ؛ وذلك بتحديد مواردها ، فللحرية حدود تقف عندها حتى لا تضر بحرية الآخرين والا كانت فوضى وهمجية ، وكما كبّلها بهذه القيود من نشأتها وحال بينها وبين الموارد الفاسدة ألقى عليها تبعات وحمّلها

واجبات اجتماعية كثيرة كالزكاة والنفقة والكفارات ونحو ذلك من التبعات التى تمنعها أن تصعد الى العلياء وتشمخ بأنفها الى السماء ، وبنهوض الاسلام بالجوانب الضعيفة فى المجتمع بالزكاة ونحوها ، وقطع الطريق على أسباب الثراء الفاحش على حساب الغير والنزول بها من الآفاق العالية الى المستويات القريبة ، يتحقق التوازن ، وتتقارب الطبقات وتستقر الاوضاع ويتم التعاون ، ويسكن الصراع ، ويزول النزاع ، فالتفاوت بين الناس وان كان أمرا طبيعياً ضرورة اختلافهم فى المواهب وتفاوتهم فى الميول والمدارك ولكن له حدود يجب أن يقف عندها لأنها ان زاد عن حده انقلب الى ضده ، وهل يمكن أن يتم التعاون بين أصابع اليد اذا كان بعضها عشرة أمتار وبعضها بضعة سنتمترات ؟ هيهات هيهات كما يتبين من التأمل فى نظام الاسلام ومقارنته بأحدث النظريات أنه الحل الوحيد لمشكلة التوازن الاجتماعى فى كل من مظهريها الدولى والقومى ؟ وذلك أن صعوبة هذه المشكلة تتمثل فى الوقوف على الحل الوسط الذى يجمع بين اهداف النظامين المتناقضين اللذين يسودان العالم اليوم وليس ذلك الا فى الاسلام فهو منتصف الطريق بينهما حيث انه يجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، ويحقق أهداف هذا وذاك ، وما لم يوفق العالم الى الأخذ به والاهتداء بنوره فانه لن تنتهى له مشاكل ولن يستريح له بال الى أن الاجتماعية الموجودة ان لم يقبلوه على انه دين سماوى وحال العالم اليوم ينادى بضرورة الرجوع اليه صدق الله اذ يقول : (ستريهم آياتنا وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) .

رب ان الهدى هداك وآياتك نور تهدى بها من تشا

اللهم اهدنا صراطك المستقيم ، وخذ الى الخير بنواصينا انك سميع عليم . وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .



محتويات العدد

الصفحة



استدراك

سقط في الطبع سطر (١٨) من الصفحة ٤٤٧ ونصه ما يلي :
يقضي الله أمرا كان مفعولا ، ولغير المسلمين ان يأخذوا به على انه من النظم

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ١٠ لسنة ١٩٧٤